

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР

МАХАБХАРАТА

II

БХАГАВАДГИТА

Буквальный и литературный перевод,
введение и примечания
академика АН ТССР

Б. Л. С М И Р Н О В А

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР

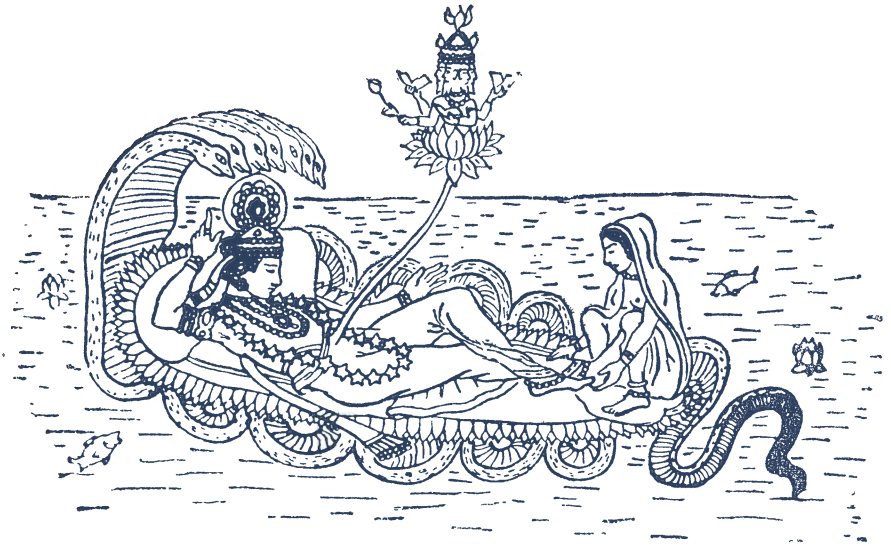
АШХАБАД — 1956

**Художественное оформление
по древнеиндийским памятникам
Ю. М. В о л о б у е в а**

ПОСВЯЩАЕТСЯ
БРАТСТВУ НАРОДОВ
ИНДИИ и СССР



ॐ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Н. С. Хрущев в бытность свою в Индии сказал, что настало время, когда общение СССР с Индией через посредство постороннего языка уже не может удовлетворить повысившиеся запросы и что он и А. Н. Булганин обещают, что в СССР будет шире развернуто изучение языков Индии и её культурного наследия для укрепления непосредственной связи между народами.

Культурное наследие Индии в литературном отношении неразрывно сопряжено с санскритским языком. Многие современные языки Индии своими корнями уходят в санскрит, подобно тому, как языки братских славянских народов в древнеславянский. Отсюда вытекает необходимость не только для филолога, но и для лингвиста, изучающего современные языки Индии, а также для историка культуры Индии знать санскритский язык.

В Индии общепринят взгляд, что Бхагавадгита есть произведение, в котором, как в фокусе, сходятся все линии развития древней индийской философии. Эту мысль ярко выразил в «Открытии Индии» (стр. 111) Дж. Неру, который говорит, что притягательная сила Гиты для народов Индии столь же велика в настоящее время, как и в древности, и что к Гите обращаются все философские школы Индии. О себе лично Неру говорит, что Гита прошла через всю его жизнь.

Взгляды на Гиту могут быть разные. Некоторые считают, (напр. Гарбе) «ядро» произведения атеистическим, но впоследствии покрытым мистическими наслойками. Другие утверждают совершенно противоположное.

Все традиционные философские школы Индии, в частности, школа «безусловного монизма» (авибхедаадвайта) и «относительного монизма» (савибхедаадвайта), два основных течения философской мысли Индии, берущие начало в Упанишадах, но

потом расходящиеся в разные стороны, стремятся обосновать свое учение на Гите, подобно тому, как две великие реки Индии, Синдх и Ганга, берут начало в высотах Гималаи и потом расходятся в разные стороны.

Из сказанного видно, что всякому, кто пожелает понять традиционную философию Индии, необходимо знать Гиту. Более того, именно с Гиты правильное всего начинать изучение, так как это дает возможность ознакомиться с основной терминологией индийской древней философии, с основными вопросами, которые она ставит, с методикой их постановки и пр.*).

В Европе Гита известна с 1785 г. Ознакомление с ней начало новую эру в изучении культурного наследия Индии. За эти более, чем 150 лет, многие выдающиеся санскритологи и некоторые философы занимались Гитой. Очень многие из этих работ представляют малодоступную библиографическую редкость. Индийская литература о Гите неисчерпаема.

Настоящее издание Гиты преследует цель не только литературного пособия для филолога или лингвиста, но стремится удовлетворить потребность изучающих философию и культуру Индии, познакомить с основными работами об этом памятнике, способствовать сознательному и критическому усвоению его текста с детальным разбором различных оттенков его философской мысли. Радхакришнан в предисловии к своему переводу Гиты (1948 г.) говорит, что в настоящее время необходимо издавать этот памятник с комментариями.

Для примечаний автор использовал всю основную европейскую литературу о Гите и доступные ему работы индийских исследователей.

Из традиционных толкований Гиты широко использованы комментарии Шри Шанкара Ачарьи, как основной источник, на который опирается большинство позднейших схолиастов. К сожалению, автор этой работы не имел возможности использовать непосредственно Шрибхашья Рамануджи.

В серии намеченных АН ТССР переводов из Махабхараты этот, второй выпуск занимает несколько особое место, так как он рассчитан не столько на широкого читателя, сколько на читателя, задавшегося целью изучения индийской культуры и философии.

*) По техническим причинам подготовленный санскритский текст Гиты и специальный санскритско-русский словарь не удалось включить в это издание.

श्रीगणेशाय नमः

ВВЕДЕНИЕ

Бхагавадгита—одна из наиболее чтимых книг индийского народа. Как в фокусе в ней сосредоточились все основные идеи традиционной философии Индии. Стало ходячей фразой, что знающий Гиту знает сущность Упанишад. Эту мысль впервые почти полторы тысячи лет тому назад высказал один из величайших индийских философов Шанкара, именуемый в силу приобретенного им авторитета «Учителем» (Ачарья). Он первый написал комментарии к этой изумительной книге.

Особенным авторитетом пользуется Гита у вишнуитов, одной из самых распространенных религиозных организаций современной Индии. Правда, формально Гита не относится к «шрути», то-есть к священному канону индуизма, подобно Ведам и Упанишадам, а только к «смирти», священному преданию, авторитет которого ниже авторитета «шрути», однако Гиту, как правило, называют «Упанишадой», хотя она и не относится ни к одной из Вед, а входит в состав колоссального эпоса «Махабхарата» — «Великого сказания о Бхаратах» — грандиозного памятника исторического, художественного, философского и религиозного творчества народов Индии. Для кшатрий, касты правителей и воинов, Махабхарата, поистине, заменяла Веды и Упанишады. В философских текстах Махабхараты (Санатсуджата Парван, Бхагавадгита, Мокшадхарма, Анугита) философско-религиозная мысль индийцев находит полноту своего выражения как целостная философская система, называемая «ранней» или «эпической» Санкхья. Это основная философская система древней Индии, давшая начало ряду философских школ от адвайтической Веданты и Буддизма через века и тысячелетия...

Европа познакомилась с Бхагавадгитой в 1785 году, когда вышел первый перевод этого памятника на европейский (английский) язык, сделанный Вильсоном. Перевод этот был со-

бытием не только для специалистов-индологов, но и для всех мыслящих людей Европы. Такие люди, как Гёте, Гегель остановились в изумлении перед красотой и глубиной новых для них идей, перед совершенно своеобразным мирозерцанием, выраженным в изумительной по художественной силе форме.

Новиков, с его большой философской чуткостью, быстро отозвался на это новое впечатление и уже через 3 года после выхода в свет английского перевода, сделал с него перевод на русский, который издал в Москве (1788 г.).

Не будет преувеличением сказать, что «открытие» Гиты послужило к решительному сдвигу в санскритологии.

Искатели духовных алмазов напрягали силы для изучения еще почти неведомых в те времена духовных сокровищ Индии.

Нужно признать, Вилькинсу посчастливилось найти один из самых драгоценных самоцветов... Вот уже скоро два столетия, как Гита известна в Европе и на протяжении всего этого времени к ней постоянно обращалась ищущая мысль Запада, не говоря об Индии, для которой Гита является неисчерпаемой духовной Гангой.

Следы влияния Гиты можно найти у многих выдающихся людей XVIII и XIX веков: Гёте, Гегеля, Новикова. В произведениях Шопенгауера нет непосредственных ссылок на Гиту, но он постоянно ссылается на родственные ей Упанишады, с которыми он был знаком только по латинскому переводу с зендского Анктиль дю Перрона.

Гартман был ближе знаком с Гитой, чем Шопенгауер и посвятил ей философское исследование, правда, имеющее в настоящее время только историческое значение.

На основные европейские языки — английский, французский, немецкий Гита была переведена многократно. Назову лишь несколько имен: Вилькинс, Томсон, Дэвис, позднее Хилл, Этгертон дали английские переводы; Лоринзер, Лассен, Дейсен, Гарбе, Шрадер — немецкие; Бюрнуф, Леви, Сенар — французские. Существует ряд переводов, сделанных индийскими пандитами на английский язык: Теланга, Махадэвишастра Радхакришнана и др.

Литература о Гите громадна. Не только индийская, даже далеко не вся европейская литература в настоящее время доступна; не все основные переводы можно достать в наших книгохранилищах.

В Индии существует ряд традиционных комментариев Гиты, из которых важнейшие — Шанкары и Рамануджи, основных представителей традиционной философии Индии.

Существует 3 русских перевода Гиты: о первом мы уже упоминали — это перевод Новикова. Перевод Казначеевой (1909 г.) сделан неизвестно с какого языка и в нем трудно

узнать Гиту даже хорошо знающему этот памятник. Есть еще перевод Писаревой и Манциарли, сделанный в первой декаде текущего столетия «с английского и санскритского» по признанию самих переводчиц, по существу это перевод перевода А. Безант; к довольно многочисленным ошибкам английского перевода русские переводчицы добавили еще немало своих. Вот и всё, что можно назвать из литературы по Гите на русском языке. Таким образом, русский читатель по существу не знает Гиты.

Цель настоящего издания дать не только научный перевод Гиты, но сделать, по возможности, памятник доступным для молодых филологов, приступающих к изучению санскрита.

Язык Гиты несравненно легче более поздних философских памятников (творений Шанкары, Рамануджи и др.), чем и оправдывается установившаяся традиция начинать изучение санскритских философских текстов именно с Гиты.

В Примечаниях и Введении собраны основные сведения, необходимые для ясного понимания текста в исторической его перспективе.

О ПРИНЦИПАХ ПЕРЕВОДА БХАГАВАД-ГИТЫ

Как уже было сказано, существует очень много переводов Гиты на европейские языки. Большинство из них носит научно-филологический характер, многие, особенно ранние, снабжены более или менее обширными комментариями и историко-филологическими примечаниями. Литературных переводов Гиты мало, и, нужно сказать, они очень мало удачны, например, вся «литературность» немецкого перевода Ласена заключается в том, что неуклюжие немецкие фразы с большим насилием втиснуты в произвольно взятый ритм, не дающий представления об инструментарии подлинника. В результате оказывается, что обыкновенная прозаическая речь портится ненужным ритмом, да еще порою и за счет близости к тексту. Несмотря на то, что Арнольд прекрасно владел санскритским не только пассивно, но и активно, так что мог даже сам создавать санскритские стихи, его ритмический перевод Гиты является скорее пересказом без точного соблюдения законченности шлок и с сильной «отсебятиной» в передаче терминологии и мыслей текста. Перевод Арнольда сделан на английский язык.

Существует мнение, что такие произведения, как Гита, не следует переводить мерной речью, литературно, а только прозаически. Вряд ли такую установку можно принять безоговорочно. Конечно, нет никаких оснований переводить такие тексты, как Санхья Карика Ишваракришны или Йогасутры Патанджали мерной речью, так как по существу это произве-

дения прозаические, ритмическая форма которых внеположена их содержанию и понадобилась лишь для удобства заучивания текста наизусть, как это практиковалось, например, для заучивания каких-либо грамматических правил.

Гита — это «Песнь», это произведение не только философское, но и поэтическое; для полного знакомства с памятником нельзя пренебрегать исключительно высокой художественной его формой, органически связанной с содержанием. Вот почему в настоящем издании предлагается два перевода Гиты — прозаический, сделанный с посылкой для переводчика близостью к тексту и литературный, где переводчик прилагал старания передать и художественную силу подлинника.

Как нельзя переводить диалоги Платона языком подстрочника, но следует передавать и художественную форму произведения, как нельзя, вырабатывая художественную форму передачи греческих трагедий забывать об их глубоком философском содержании, так переводя Гиту нельзя давать перевес той или иной стороне её сущности, ибо художественная сторона для Гиты так же существенна, как и философская. Задачу переводчика Гиты можно сравнить с задачей переводчика «Божественной комедии», особенно третьей её части. К переводчику предъявляется в обоих случаях строгое требование сохранить равновесие философского и художественного содержания, даваемое подлинником.

О РИТМИКЕ ГИТЫ

На протяжении многовекового периода существования индийской литературы стихосложение значительно изменялось и усложнялось. Позднейшие поэты (периода после Калидасы) выработали правила фиксированного ударения, чем приблизили санскритский стих к метрическому. Эпическая же поэзия по существу не знает обязательного (фиксированного) ударения и её ритм построен на долготе, краткости и количестве слогов. Так образуется музыкальный такт. В Махабхарате встречаются три основных стихотворных формы, главной из которых является 16-слоговая двойная шлока.

Парные 16-слоговые строки распадаются на четыре 8-слоговые полустроки. Обязательной симметрии в ритмическом, а тем более в тоническом смысле между этими четырьмя частями не существует. Каждое двустопное обычно содержит законченную мысль, причём первая строка, как правило, является законченной частью предложения (высказывания). Цезура после восьмого слога не должна приходиться посередине слова, но одно сложное слово может занимать всю строчку. В смысловом отношении законченная часть мысли не обязательно дол-

жка совпадать с цезурой после восьмого слога. До известной степени остановка после первой строки соответствует точке с запятой европейской пунктуации, а остановка в конце шлоки — точке, еще приблизительно цезуру после восьмого слога можно сравнить с запятой.

Большое исследование о «древнеиндийском эпико-дидактическом размере шлока» принадлежит Коршу («Древности Восточные», Т. II. М. 1896). Корш указывает, что вторая строка шлоки отличается от первой тем, что всегда заканчивается на квантированный (двойной) ямб, тогда как первая строка заканчивается различными сочетаниями долгих и кратких слогов, только не такими, в которых на последнем месте стоял бы ямб. Состав же отдельных частей шлоки настолько непостоянен, что в нем, на первый взгляд, нельзя установить закономерности, тем более, что сами пандиты указывают по большей части отрицательные признаки. О ритме стихов — замечает Корш — они не думали, хотя в их время (то-есть в период создания санскритской поэтики) существовало 2 особых вида стихосложения, предполагающих особое число ритмического времени.

Эти соображения приводят Корша к выводу, что уловить закономерность санскритского стихосложения можно только путём непосредственного анализа конкретных шлок. На основании того, что шлока строго фиксирует число слогов и не фиксирует ударений, Корш считает санскритское стихосложение силлабическим, связанным с определенным распевцем, укладывающимся в определенное музыкальное время. Шлоки состоят не из ямбов, а из долгих и кратких слогов. Число долгих слогов не превышает 7 в первом полустишии и 6 во втором, так что на каждую половину строки их приходится не менее 3. Заключительный слог всегда долгий; трохеев или ямбов не может быть больше 2 подряд. Корш сближает шлоку с русским былинным стихом и с польским 13-сложным стихом.

Среди многочисленных примеров шлок, взятых преимущественно из «Наля» и «Савитри», Корш приводит анализ и некоторых стихов Бхагавадгиты.

Таким образом, Корш рассматривает санскритскую шлоку как и народный русский стих, с точки зрения музыкально-тактовой теории (ср. М. П. Штокмар, стр. 78 и сл.).

Границы отделов стиха (стоп) зависят не только от ударения, но и от смысла, так как начало и конец стоп должны совпадать с началом или концом слов. Двойной ямб в конце последней стопы показывает, что первоначальная шлока подчинялась ямбическому движению, однако шлоки дошедших до нас произведений, как указывает Корш, состоят не из ямбов, а из слогов различной меры.

В силлабических стихах различают главное и второстепенное ударение, причём два главных ударения не могут стоять рядом; в шлоке, повидимому, было два главных ударения. В ямбе — первое ударение было второстепенным, второе — главным. Долгота слогов и ударение не совпадают. Главное ударение помещалось ближе к концу, второстепенное — к началу.

Размеры шлок близки иррациональному спондею, дактилю или дактилическому анапесту греков, то-есть размерам, несущим ударение на первой краткости. Темп различных тактов, величина которых равна 3—5 слогам, колебался: чем больше времён было в такте, тем быстрее он произносился, причём ритмическое движение одного полустушища несколько не зависело от другого полустушища, оба они вполне автономны. Основная строка тактов шлоки есть трахей, размер шлоки— $6/8$, но это не значит, что шлока строится по трахейческому размеру: своим движением она скорее напоминает ямб. Таковы правила, сформулированные Коршем. Исходя из них, он установил 24 возможных варианта шлоки.

Что касается других размеров, то в Гите встречается еще триштубх, состоящий из четырех 11-сложных частей, причём каждая полустрока, состоящая из 11 слогов, распадается на 3 стопы, откуда и название размера. Размер 16-слоговой шлоки меняется на триштубх обычно там, где нужно подчеркнуть содержание. Так, в Гите XI, 15—50, II, 5—8, VIII, 9—11, IX, 20—21, XV, 2—6 написаны триштубхом. Изложенное показывает, что передать адекватно размер подлинника русским стихом невозможно. Уже Корш указывал, что эпическая санскритская шлока близка русскому былинному размеру, «свободный стих» которого построен не столько по принципу чередования ударений, или соблюдения количества слогов, сколько по принципам так называемой «стиховой инерции».

Г. А. Шенгели, характеризуя пушкинский свободный стих, говорит: «Прежде всего мы видим, что все строки являются женскими. Затем мы замечаем, что все строки приблизительно равной длины кроме того, почти каждая строка является самостоятельным предложением, или обособленной частью предложения—иначе говоря, после каждой строчки возникает вполне естественный смысловой перерыв, «синтаксическая пауза». Этого одного было достаточно, чтобы речь стала организованной».

Итак, при выборе принципа перевода индийской шлоки возникают две возможности: или выбрать какой-нибудь существующий в русской поэтике размер и приспособлять перевод к такой, более или менее произвольно выбранной форме, или обратиться к «вольному стиху».

Втискивание философского содержания подлинника, язык которого утонченно разработан в передаче малейших оттенков мысли, ведёт, конечно, к насильственным оборотам ради сохранения близости к тексту и к неизбежному упрощению, если не к прямому искажению смысла.

Старые переводчики выбирали этот путь. Но по существу он не достигает цели, так как единственное его оправдание—стремление создать художественное впечатление, аналогичное впечатлению, производимому подлинником, именно вследствие произведенного насилия не достигается. Всякая «отсебятина» улавливается достаточно натренированным ухом подобно тому, как достаточно натренированный глаз улавливает записи реставратором тех или иных мест картины, произведения великого мастера. Перевод получается в лучшем случае «скучный» по форме, а по содержанию неточный. И с этой точки зрения совершенно правы исследователи, относящиеся с предубеждением к мерным переводам таких произведений, как Гита (такого мнения придерживался, например, академик Щербацкой—устное его высказывание).

В Европе равно как и в дореволюционной России, очень мало обращали внимания на искусство перевода. Работа переводчика считалась так сказать «второразрядной» и здесь царила по существу чистая «кустарщина».

Нельзя сказать, чтобы у нас в дореволюционное время не было хороших переводов и хороших переводчиков. Достаточно упомянуть имена Гнедича, Жуковского, Фета, Дружинина, Ф. Зелинского, И. Анненского. Но все они работали «на свой страх и риск».

В период символистов на художественный перевод стали обращать больше внимания и тогда началась разработка общих принципов такого перевода.

Только в послереволюционный период возможно было поставить задачу широкого и систематического обогащения русской литературы переводами художественных сокровищ всех времен и народов, в частности переводами с восточных языков.

Это создало и необходимость разработки теории художественного перевода. Федоров замечает: «переводчику научных текстов изредка... приходится разрешать те же задачи, какие встречаются перед переводчиком «беллетристом» (стр. 83). Замечание это нельзя отнести к переводчикам древних эпосов, когда перед переводчиком почти в одинаковой мере ставится требование и научности, и художественности перевода.

Еще французские теоретики эпохи классицизма ставили вопрос, что правильной: переводить ли поэтическое произведение стихами или прозой. Во французской литературе вопрос разрешался скорее во втором смысле: французы особенно ча-

сто переводят поэтические произведения прозой. Это же делали многие переводчики в других европейских странах.

Помимо стремления к точности передачи смысла подлинника, прозаический перевод оправдывается еще и трудностями адекватной передачи ритма. Мармонтель находит, что прозаический перевод может передать все достоинства подлинника, за исключением ритма. Но сторонники ритмического перевода справедливо указывают, что мерная речь отличается от прозы не только ритмической своей формой, но и своеобразным смысловым тоном, приёмами поэтической образности, применением метафор и особым своеобразным характером языка.

Делиль в предисловии к своему переводу Георгик замечает, что «точность прозаического перевода стиха очень не точна». Один только ритм не решает вопроса, как, наглядно показал А. Белый в ряде своих произведений последних лет, начиная с «Возвращения на родину». Ритмическая форма не превратила его прозы в поэмы (ср. например «Москва под ударом»). С другой стороны, мыслимы и «стихотворения в прозе» (ср. Тургенева, некоторые места произведений Гоголя).

Совершенно правильно указывает Федоров, что если даже допустить, что прозаический перевод точно передаёт значение слов и степень их стилистической силы, то всё же «точность» такого перевода остаётся «неточной», ибо прозаический перевод неизбежно нарушает привычные для стиха смысловые пропорции, так что меняется роль значений слов, даже если смысловое значение и сохраняется.

«Стихи переведенные прозой», пишет Федоров: «есть нечто несколько напоминающее концертное выполнение оперы или, вернее, пьесу, разыгранную без декораций, без театральных костюмов».

Прозаический перевод стихов производит впечатление неестественности, замечает А. де-Виньи. Федоров цитирует его слова: «проза, когда в ней переводят эпические места, представляет важный недостаток». Как правильно отмечает Федоров, в русской литературе издавна установилась традиция переводить стихи стихами. Но возникает немаловажный вопрос, каким размером переводить стихи, созданные на другом языке.

Систему стихосложения можно разбить по трем основным категориям:

1) Стихи строятся на основании чередования ударений в известном порядке (этого требуют, например, языки русский, английский, немецкий).

2) Стих строится на основании чередования слогов, ударение же играет второстепенную роль (например, языки польский, французский и др.). Особенности этого стихосложения,

хотя и не вполне совпадают с особенностями русского стихосложения, но всё же имеют с ним много общих черт.

3) Стих строится на основании чередования кратких и долгих слогов (например, латинский, греческий языки). Эпическое санскритское стихосложение нужно отнести к этой группе.

Немецкая поэзия XIX в. выработала особую форму «свободного стиха», который «не включает в себе признаков какой-либо отчетливой формально-метрической организации... Попытки определить формально-фонетическую основу этой системы стиха... всегда в сущности имели характер некоторой натяжки. Подлинный ритм свободных стихов обусловлен синтаксисом, организующую роль в этой поэтической форме играет то обстоятельство, что стих здесь как бы подразумевается, не получая однако сколько-нибудь отчетливого формально-звукового осуществления, но это не мешает речи тем не менее строиться здесь, как в стихе» (Федоров, стр. 93).

Русская литература далеко не сразу овладела этой формой, непривычной для поэзии XIX в. и только к началу XX в. после работ символистов (ср. например Блок «Вольные мысли»), Маяковского и др. «свободный стих» стал привычным для русского читателя.

При выборе формы перевода необходимо считаться с формой оригинала и подобрать какую-то адекватную форму. Произвол здесь неуместен. Так, греческие и латинские стихи нельзя в точности передать ни одним из современных европейских стихосложений, ибо принцип античного стихосложения основан на чередовании долгих и кратких слогов вне зависимости от ударения. В санскритских словах мы воспринимаем ударение там, где его в действительности нет, так как долготу слога наше ухо смешивает с его ударностью. Не случайно, что и до сих пор ударения в санскритских словах ставятся «условно», по принципу латинских ударений. Значит, передача санскритского стиха русским может быть только условной.

Большие сдвиги, произведенные в русском стихосложении Блоком, Маяковским, Белым облегчают возможность передачи характера санскритской шлоки русским вольным стихом. Ланге, переводя отдельные места из Махабхараты на польский, отмечает трудности передачи даже таких эпизодов, как «Наль» и «Супружеская верность» (Савитри).

Он не строго придерживается количества слогов подлинника, передавая шлоку 17-слоговой строкой и вводит не существующий в подлиннике принцип рифмы.

Мне известно существование двух ритмических переводов Гиты на немецкий язык: Пейпера (Лейпциг, 1834), сделанный чмбами, которые Лоринзер называет «сомнительными», и Лоринзера (1869 г.); этот перевод сделан хореем с цезурой на

8 слоге. Нужно сказать, что и этот перевод не блещет поэтическими красотоми и никак не передаёт впечатление музыки оригинала.

Гораздо более широко разрешил задачу Э. Арнольд, правильно положивший в основу своего перевода принцип «вольного стиха». Несмотря, однако, на то, что Арнольд очень крупный знаток санскрита и сам поэт, владеющий активно санскритским стихом, он вводит, однако, некоторые моменты с которыми нелегко согласиться, так, например, он постоянно нарушает принцип смысловой целостности шлок и делает смысловые паузы на середине строки, что при любых условиях считается неудачным приёмом. Кроме того, Арнольд не соблюдает принципа деления на шлоки, что сильно нарушает художественное впечатление, не говоря уже о том, что такое нарушение строгой последовательности передачи изложения оригинала всегда создаёт возможности вольного или невольного отхода от мысли подлинника, а это далеко не безразлично не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, на который рассчитан такой перевод.

Тем не менее, Эггертон помещает перевод Арнольда наряду со своим прозаическим. Весьма сомнительным и прямо-таки вредным мне кажется принцип введения рифмы, как это делает Арнольд, так как такой приём, как правило, резко снижает точность перевода.

По существу, это не перевод, а пересказ, с произвольной пунктуацией, придающей эпической шлоке совершенно несвойственную ей патетику.

О ритмическом «переводе» Казначеевой можно сказать очень мало хорошего. Переводчица даже не упоминает, с какого языка она переводила; повидимому, с перевода Арнольда. Во всяком случае, перевод далёк от подлинника, очень тяжёл по форме, за смыслом трудно следить, он весь расплывается в туманных фразах.

Важные замечания о ритмике санскритской поэзии, в частности о ритмике Гиты, делает Теланг в предисловии к своему переводу памятника на английский язык. Теланг указывает, что в ведических гимнах нет фиксированной схемы стиха, нет требования обязательного чередования долгих и кратких слогов; в то время, как стихи классического санскрита все поются (за малым исключением), в гимнах встречается ряд стихов, которые невозможно спеть.

В стихах Упанишад уже отмечается в этом смысле прогресс, хотя и здесь встречается много строчек, которые нельзя спеть. Дальнейший прогресс замечается в стихах Гиты: большее число стихов Гиты согласуется со схемой, но есть стихи и не согласованные, а потому и не подходящие для пения. В поэ-

мах и драмах классического санскрита схема выдерживается очень строго и все стихи произведений этого периода можно спеть.

Таким образом, заключает Теланг, степень отклонения от метрической схемы может служить известным мерилom для суждения о древности данного произведения: чем больше встречается в нём отклонений от правильного стиха, тем древнее памятник. По этому признаку, заключает Теланг, Гита приближается к возрасту Упанишад (стр. 15).

Ритуально Гита поётся на распевец, очень напоминающий распевцы наших былинных сказителей или, быть может, на традиционный распевец евангельского чтения. Метрики в распевце не чувствуется, повышения и понижения голоса не совпадают с долготой и краткостью слогов.

Изложенное обосновывает мой решительный отказ от принципа строгого упорядочения ритмического перевода Гиты.

После долгих исканий на протяжении более, чем 20 лет, я убедился, что правильнее не добиваться заключения текста в точные схемы считанных слогов и ударений, а принять принцип вольного стиха, который можно произносить легко на распевце, близкий к тому, на котором читается санскритский текст индийцами, а поэтому и передать адекватное художественное впечатление.

Схему принятого для ритмического перевода свободного стиха можно определить, как свободный паузный амфибрахий с женскими окончаниями строчек.

РЕДАКЦИИ И ВАРИАНТЫ БХАГАВАДГИТЫ. ВОПРОС ОБ ОСНОВНОМ ТЕКСТЕ

Многие немецкие санскритологи принимают за древнейший вариант Гиты «Кашемирскую рукопись» (Шрадер).

Гита считается наиболее древним и наиболее хорошо сохранившимся эпизодом Махабхараты. Очень рано Гита стала наиболее чтимой канонической книгой наиболее распространенной ветви индуизма—вишнуитов. Это объясняет, почему так мало вариантов текста и почему они не являются существенными. Однако в главе Махабхараты, следующей за Гитой, сказано, что в Гите насчитывается 745 стихов, тогда как в дошедшем до нас тексте их всего 700.

Гита стала известна в Европе в переводе Вилькинса (1785 г.). Критика текста началась рано. Уже Гумбольдт стал говорить о добавлениях и интерполяциях в Гите (1826 г.). Вебер считал, что Гита составлена из ряда маленьких отрывков (1853 г.). Гольцман (1895 г.) и Гопкинс (1895 г.) считали, что первоначальный пантеистический текст Гиты подвергся

искажениям и был приспособлен к теистическим взглядам вишнуитов, принимавших Вишну-Кришну, как личного бога.

Гарбе, сделавший очень хороший перевод Гиты в 1905 г., переизданный в 1921 г., полагает, что первоначальный текст Гиты был монотеистичен и что дошедший до нас текст есть пантеистическая позднейшая переделка. Автор разлагает Гиту на ряд текстов и находит в ней множество цитат из Упанишад, много абстрактных сентенций и мало вдохновенных стихов. Он думает, что Гита не относится к эпохе синкретизма, но к более раннему периоду, когда происходила борьба пантеизма с теизмом. Гита, полагает Гарбе, сложена тогда, когда Вишну-Кришна стал для индуистов высшим личным богом, а пантеистическая надстройка появилась в период отождествления Вишну-Кришны, с Брахмо. Гарбе называет этот период «эпохой ведантизма и кришнаизма». Автор считает, что поэма вышла из касты кшатриев и создана в духе дуалистических систем Санкхья и Йоги, а затем первоначальный текст подвергся переделке в духе Ведантизма и Миманзы. Гарбе приводит цитаты, где, по его мнению, проводится ясное различие между Вишну-Кришной и Брахмо—VIII, 3; XIV, 26, 27; XVIII, 50, 53.

С другой стороны, он указывает тексты (VII, 19; XI, 40), где эти образы отождествлены. Он подчеркивает противоречивое отношение Гиты к ритуалу: в II, 42, 46; XVIII, 60 выражено отрицательное отношение, тогда, как в III, 9—18; IV, 31 ритуализм защищается. Идеи Гарбе были одно время очень популярны среди санскритологов, особенно немецких.

Шрадер полагает, что основное ядро Гиты заканчивается на II, 38. Ядро это он считает не вишнуитским, а выражающим идеи атеистической Санкхьи. Свое мнение он основывает на том, что в этом тексте идея Высшего выражена словом «Атман», тогда как в других местах Гиты она выражается словом «Tatparaḥ». Шрадер считает, что первоначальный совсем маленький атеистический текст впоследствии был использован сектой бхагаватов и развит до размеров современной Гиты. Утверждения Шрадера об употреблении в Гите слов Атман и Tatparaḥ несправедливы.

Кроме того, Шрадер совершенно не касается вопроса о Пурушоттаме и Брахмане, не менее важном для анализа Гиты, чем вопрос об «Атмане» и «Татпара». Такое упущение приводит Шрадера к слишком поспешным выводам. Предположение Шрадера об использовании бхагаватами первоначального атеистического ядра Гиты совершенно произвольно и не оправдывается реальными историческими отношениями. Конечно, нельзя отмахиваться от вопроса об отношении бхагаватов к Гите, так как он первостепенно важен для правильной исторической

и критической оценки памятника. Более того, он настолько важен, что требует самого пристального рассмотрения, наравне с вопросом об отношении Гиты к Санкхьи и Йоге.

Якоби считает, что основное ядро Гиты заключается в главах I—II, 32 и XVIII, 73—78.

Но особенно усердствовал в вивисекции Гиты Винтерниц. Подобно Гарбе, он отбрасывал легко и просто 170 шлок, как «не имеющую поэтического значения интерполяцию». Главы XIII—XVIII он отстраняет, как сухое прозаическое рассуждение, а XI—как фантастическое вишнуитское описание Кришны. Всего таким образом почтенный исследователь забраковывает 370 шлок! Впрочем в последнем (английском) издании своей «Истории индийской литературы» Винтерниц и сам отказывается от крайностей своей концепции.

Одним из самых важных аргументов в пользу первичной целостности Гиты считалось отсутствие значительных вариантов текста. Шрадер, для доказательства своего взгляда, на Гиту, как на составное, мозаичное произведение, поднимает вопрос о ее вариантах. Он ссылается на первое издание Гиты (в 1925 г.) Этгертоном, где этот исследователь высказывает такую мысль: «в настоящее время нет абсолютно никакого доказательства, что в Индии был когда-либо известен иной вариант Гиты, чем дошедший до наших дней, хотя это и не свидетельствует, что вариантов никогда не было; однако это обстоятельство сильно затрудняет позицию тех, кто стремится доказать существование вариантов в прошлом». Но Шрадер утверждает, что такие доказательства есть. К их числу он относит указание Вайшампаяны в главе Махабхараты, непосредственно следующей за Гитой, о количестве шлок в Гите и количестве шлок, передающих речи каждого участника беседы (см. выше).

Если сравнить эти данные с количеством сохранившихся шлок Гиты, то получатся следующие отношения:

Число шлок	в Гите	по Вайшампаяне
Кришны	576	629
Арджуны	84	57
Санджай	41	67
Дхритараштры	1	1
Итого	700	745

Из такого сопоставления Шрадер заключает, что во время формирования Махабхараты существовал вариант Гиты или вовсе не дошедший до нас, или же дошедший не полностью, причём из поучений Кришны не дошло 56 шлок, то есть отрывок, приблизительно равный XI-й главе. Вайшампаяна не упоминает о делении Гиты на главы, повидимому, не

придавая такому делению большого значения. Таким образом, можно думать, что деление, существующее в известном нам тексте, сделано из чисто внешних соображений, с целью подогнать число глав Гиты к числу книг Махабхараты, а это число установлено из спекулятивных соображений мистики чисел. Довольно большие расхождения в названии глав также свидетельствуют о непрочности данной традиции, следовательно, об относительно позднем её происхождении. Шрадер указывает, что в 20 годах текущего века пандит Шринивазачайр издал обширный комментарий на Гиту Ханзайогина. Издатель текста относит его к 502 году нашей эры (3004 г. кали-юга) и высказывает предположение, что существовало два текста Гиты: «теоретический», общезвестный, и «практико-теоретический», менее известный и дошедший до нас только в Гитабхашья Ханзайогина.

Текст Гитабхашья сильно отличается от канонического текста Гиты не только по количеству слогов, но и по содержанию и порядку шлок: в новоизданном тексте Гиты есть шлоки, отсутствующие в каноническом тексте, а некоторые шлоки канонического текста отсутствуют в «новом» варианте. Древний комментатор подходит к тексту с точки зрения крайней мистической спекуляции, делит его на главы по количеству слогов ведического Гайатри (24+слог Ом в начале и конце мантры). Так получается 26 глав, причём 1 и 26 главы не считаются за песни, так как они символизируют Пурушу в состоянии «до» и «после» таттв, число которых=24. Эти 24 главы комментатор группирует на 4 отдела по 6 глав («пада»), соответственно жнана, бхакти, крия и карма-йоге. Первые три «пада» образуют первую часть — «Санкхья-канда», последняя же — вторую часть, «Йога-пада».

Шрадер разбирает вопрос о новом варианте в сборнике, посвященном юбилею Гарбе; он возражает издателю текста и считает, что «Гитабхашья» Ханзайогина произведение не столь древнее, как это полагает Шринивазачайр, хотя и признаёт, что комментарии носят древние черты, на что указывает отсутствие полемики, отсутствие упоминания не только Рамануджи, но даже и Шанкары и цитирование неизвестных в настоящее время произведений.

Упомянутый текст — единственный известный в настоящее время существенный вариант Гиты. Если не принимать его во внимание, как это и делали все исследователи, занимавшиеся Гитой вплоть до настоящего времени (Михальский-Ивенский, Сенар, Этгертон), то остаётся в силе утверждение, что в Гите поразительно мало разночтений, да и существующие незначительны. В 1945 г. Институт Брандаркара, выпускающий первое

критическое издание Махабхараты, издал отдельно Гиту с различными её вариантами.

Попытки расчленить Гиту встретили значительные возражения не только со стороны индийских ученых (пандитов), всегда стоявших на точке зрения единства текста, но и со стороны европейских исследователей. Так, Валле Пуссен резко возражает против превращения Гиты в какую-то крошку из текстов, хотя и признаёт наличие в ней некоторых интерполяций. Ольденберг считает, что операции, подобные проделанной Гарбе над Гитой, не облегчают, но лишь затрудняют понимание текста. Дейсен во всех своих работах, касающихся Гиты, рассматривает её как целостное произведение, а в своей «Истории философии» называет Гиту «древнейшим памятником монотеистического направления». Хилл полагает, что критицизм Гарбе и Шрадера не только заведен слишком далеко, но и просто поверхностен и свидетельствует о непонимании этими исследователями самого духа произведения.

Михальский-Ивенский издаёт Гиту как целостный текст (в 1922 г.) и только немногие места берёт в скобки, как интерполяции (гл. III, 10—15 и 23; V, 25—33 и XIII, 41). Нужно сказать, что Михальский-Ивенский недостаточно убедительно обосновывает своё мнение об интерполяциях в третьей и четвертой главах.

Автор считает, что первоначально Гита представляла только незначительный эпизодик, которым начиналось описание великой битвы на поле Куру (гл. I и II до ст. 38), он допускает, что к этому еще можно присоединить несколько шлоков из главы XVIII. Этот примитивный текст, по мнению Михальского-Ивенского подвергся в дальнейшем дополнениям и переработкам, так что можно различить три редакции: к первоначальному тексту сначала были присоединены главы от II, 39 до VI, а затем—грандиозное откровение Кришны, как Вселенской Формы (XI); оно превосходит все известные теофании. Михальский-Ивенский считает, что вторая редакция Гиты заканчивалась пятнадцатой главой, но допускает, что во вторую редакцию также входили шлоки XVIII, 45—66 и заключительные шлоки. К третьей редакции Михальский-Ивенский относит главы XVI, XVII и XVIII, 1—44, которые он считает «не имеющими никакого отношения к поэме». Автор допускает, что эти главы были включены в Гиту в период окончательной редакции Махабхараты. Главу XVI Михальский-Ивенский считает явно противоречащей основной тенденции произведения, особенно взгляду, высказанному в II, 41—48, так как эта глава подчер-

кивает значение шаштр, отвергаемое в других местах Гиты. К последней редакции автор относит шлоки III, 10—15 и IV, 25—33, которые он считает излишними и в философском отношении стоящими значительно ниже всего остального текста Гиты. Редакторы, замечает Михальский-Ивеньский, не могли слышать слово «яджна» (жертва), чтобы не распространиться на эту тему и оттого в текст высокого философского значения втиснули ортодоксально-ритуальную концепцию, что свидетельствует об их полном непонимании редактируемой ими поэмы. Михальский-Ивеньский допускает, что при этом редакторы опустили несколько строк древнего текста. Автор считает правильным мнение, что III, 23 и XIII, 2 (а также IV, 11) — интерполяции. Несмотря на изложенное, Михальский-Ивеньский всё же полагает, что каноническая Бхагавадгита есть целостный текст, варианты которого незначительны. К теории Гарбе Михальский-Ивеньский относится отрицательно и считает, что Гита, искромсанная по методу Гарбе, была бы уже не Гитой.

Ламонт категорически высказывается за целостность текста Гиты, хотя и признаёт возможность, и даже вероятность интерполяций и позднейших добавлений, однако он настаивает на крайней осторожности в отношении к этому вопросу. Для него Гита—целостное произведение, сущность которого выражается в сочетании «монизма» с «теизмом». Автор направляет свою работу против Гарбе, возражая ему не в отвлеченной критике, а разбирая шаг за шагом его утверждения и доказывая, что места, принимаемые Гарбе за вставки, вполне согласованы с остальным текстом.

Что же касается до индийских исследователей, то они твердо держатся убеждения о единстве Гиты, как религиозно-философского произведения. Так, например, Теланг категорически утверждает целостность Гиты и в своем предисловии к переводу даже не входит в рассмотрение вопроса о критике текста и только углубляется в исследование датировки памятника и отношения Гиты к другим памятникам традиционной литературы Индии. Белвалкар написал специальное исследование, направленное против тенденции «четвертовать» Гиту. Шри Гопал Базу Малик категорически возражает против концепции Гарбе, Ольденберга и Гопкинса, рассматривающих Гиту, как сборник противоречивых фрагментов. Автор даже вообще отрицает существование в Гите противоречий. Дасгупта также защищает целостность памятника и считает его наиболее ранним монотеистическим произведением школы Бхагаватов. Теорию Гарбе Дасгупта называет «произвольным и догматическим утверждением, не нуждающимся в детальном опровержении». Радхакришнан также считает взгляд Гарбе ошибочным.

В Индии Гита издавалась настолько часто, что нет возможности, да и надобности перечислять эти издания. В общем они стереотипны.

Из европейских изданий основным в XIX в. считалось издание Шлегеля и Лассена (1846 г.). В 1861 г. текст в транскрипции был издан Бурнуфом; в 1922 г. — Михальским-Ивеньским, в 1925 г. — Этгертоном (второе издание в 1946 г.). Все эти издания — в транскрипции. Наиболее ценным является издание Михальского-Ивеньского.

Р. Отто посвятил вопросу о разночтениях Гиты отдельный труд, а также статью в юбилейном сборнике Винтерница. На основании изучения Кашемирской рукописи, Отто выдвинул теорию о первичном тексте Гиты. Считая наиболее древней рукописью Махабхараты Кашемирскую, Отто полагает, что в ней еще сохранились следы борьбы вокруг текста Гиты, закончившиеся победой взглядов Шанкары.

Против теории Отто в 1937 г. выступил Белвалкар. Этгерсон во втором издании вскользь упоминает о ней, называя её необоснованной, но полемика с Этгертоном происходила раньше, после выхода первого издания его труда. Отто указывает, что в кашемирском издании есть 14 лишних шлок и 4 полушлоки, по сравнению с каноническим текстом, есть и разночтения, которым Отто придаёт большое значение. Так, он указывает, что вместо *hatvārthakāmāns tu* канонического текста (II, 5) в кашемирском издании стоит *na tv ārthakāmas tu*. Отто замечает, что этот стих является часто камнем преткновения для переводчиков и полемизирует с Этгертоном по поводу понимания этого места, которое Этгерсон переводит так: «But having slain my gūrus as they seek to attain their ends I shuld eat food smeered with blood righth in this world (without waiting for such a punishment in a futur life).

Цитата дана по первому изданию, во втором. Этгерсон только несколько изменил редакцию, но не смысл перевода.

Как утверждает Отто, такого значения слова *ārthakāma* индийские комментаторы не знают. Стих II, 11 в кашемирском издании читается так *Achocyān anuchocans tvam prajñāvān pābhibhacase*.

Отто считает, что в каноническом тексте укрепилось старое искажение и что Кашемирская рукопись сохранила правильный первоначальный текст. Стих II, 11 представлял трудность для понимания, которую или просто замалчивали или же старались как-нибудь обойти. Так, например, Шпеер останавливается на этом тексте и недоумевает, почему Кришна, признавая слова Арджуны «мудрыми», тотчас же их опровергает. Шрадер считает, что толкование Нилаканты: «ты говоришь

слова мудрости, хотя и не мудр», не оправдано текстом. Шпеер сомневается в возможности для санскрита словообразования «*grajñāvada* в смысле «слово мудрости» или «умные речи». Отсюда он делает вывод, что слово в тексте искажено и что следует читать не *grajñā*, а *grajāvada*. Таким образом, Шпеер переводит этот стих так: *Du trauerst um die, welche nicht zu trauern sind und du sprichst, wie die Leute reden.*

Он видит смысл стиха в противопоставлении мнения черни *graja* мнению пандитов.

Метрические ошибки XI, 40 встречаются также и в Кашемирской рукописи, что Шрадер считает признаком древности.

Из приведенного ясно, что не существует ни в индийской, ни в европейской литературе единого мнения о первоначальном тексте Гиты и о школе, в которой возникло это великое творение человеческого духа. Высказываются самые разнообразные, порой противоречивые мнения, часто малообоснованные и скорее выражающие симпатии или антипатии их авторов, нежели объективную оценку фактов.

Как и всякое эпическое или полу-эпическое произведение, Гита была создана, повидимому, не сразу и, может быть, разными те, кто видит в ней первоначальный эпический остов, на котором была впоследствии развернута религиозно-философская поэма. Остов этот — трагическая ситуация Арджуны на поле битвы, его обращение к Шри-Кришне с мольбой о руководстве. Этот остов относится ко всей поэме приблизительно так, как относятся к драмам Шекспира первоначальные легенды, использованные великим драматургом как фабула, как скелет, на который наращена живая плоть поэтического творчества.

Трагическая ситуация Арджуны, вынужденного сражаться против своих родных, поражает мысли и чувства, побуждает перенестись от частного к общему. Так порождается философское обобщение и создаётся грандиозная нравственная проблема.

Гита не может потерять своей духовной и философской ценности, уже хотя бы потому, что это—один из наиболее ранних памятников в истории человечества, где нравственная задача возведена в степень всечеловеческой проблемы, до упования, где личность человека вынуждена признать общечеловеческий нравственный закон выше своего индивидуального существования: «лучше мне быть убитому, чем нарушать дхарму», говорит Арджуна. Нравственная проблема ставится в одной из своих острейших форм—в форме вопроса о праве одного человека на жизнь другого.

Оправданная точка философии Гиты—этическая и этим она особенно близка традициям русской философии, как правило,

тоже носящим выраженный этический характер. Назовём только имена Сковороды, Чаадаева, Толстого, Достоевского, В. Соловьёва... Если упустить этот момент, то Гиту можно, выражаясь словами пушкинского Сальери, «разъять как труп, проверить алгеброй гармонию», разложить её на грамматические части, рассечь логические связки и суставы, как это делал Гарбе и его школа, и всё же не найти сущности этой дивной поэмы о Махатме, являющемся в минуту высочайшей личной трагедии мятущемуся сознанию ученика. А если воспринять художественная цельность произведения, то раз и навсегда отпадает вопрос о его мозаичности логической, философской и филологической.

Бесконечные противоречия ученых оценок Гиты, её «остовы», «прибавлений» сами по себе свидетельствуют о неосновательности всех этих теорий.

Пусть Гита исторически создавалась по частям: текст I—II, 38 вполне возможно принять как «остов», но в том виде, как она дошла до нас, это целостное художественное и философское произведение, ценность которого воспринимается непосредственно.

Этим не отрицается возможность существования в современном каноническом тексте Гиты интерполяций и существование вариантов Гиты. Но интерполяции не могут нарушать целостности поэмы, как не нарушают целостности шекспировских драм несомненно существующие в них интерполяции. Трудно себе представить, чтобы Гита создавалась без всяких вариантов. Приходится удивляться не тому, что они были, а тому, что их так ничтожно мало, что передаваемая изустно в течение многих сотен лет, Гита так выкристаллизовалась в сознании масс, что варианты утратили практическое значение и свелись на немногочисленные разночтения, которых гораздо меньше, нежели в произведениях, зафиксированных при их возникновении рукописно и печатно, хотя бы, например, в тех же шекспировских драмах.

Доказательство «мозаичности» Гиты хотят видеть в предполагаемой несистематичности её изложения и наличии противоречий. Но ко всякому произведению следует подходить с исторической точки зрения, с позиций на которых оно стоит. С европейской точки зрения в Гите не приходится отрицать известную «несистематичность» изложения и наличие повторов.

Однако, Гита, рассматриваемая исторически, ничуть не менее систематична, чем любое другое произведение санскритской литературы, современное этому памятнику. Нужно не забывать о своеобразном строе мысли индийцев, непривычном для европейца, но следующем своеобразным логическим законам.

как это хорошо показал Щербацкой в своих многочисленных изысканиях о логике индийцев, в частности о буддийской логике. Нужно учесть любовь древних индийцев к повторениям и перечислениям. Наконец, надо считаться и с общей идеей произведения. Внутренние «противоречия» в Гите обычно только кажущиеся и во многом зависят от тенденциозности перевода (сравнить, например, обвинения Гиты Энгертоном в «непоследовательности» и в «нецелесообразности» — подробнее об этом в примечаниях).

Гита—типичное диалектическое произведение, нередко сознательно вскрывающее и подчеркивающее противоречия с целью найти им то или иное разрешение. Если эти разрешения не удовлетворяют современного читателя, то это не значит, что две с половиной тысячи лет тому назад они были не убедительны.

Расценивать Гиту с точки зрения современной логики и гносеологии было бы также неправильно, как расценивать труды Гипократа с точки зрения современной медицины. Конечно, и при историческом подходе, в Гите можно отметить некоторые несогласованности, но они не нарушают общей целостности произведения. Вообще говоря, общеизвестно, что санскритская литература отличается своеобразием в отражении истории и склонностью к противоречиям.

Ламотт высказывал мнение, что Гита есть самостоятельное произведение, лишь позже включенное в Махабхарату. Такая мысль вполне вероятна, именно потому, что Гита представляет собой вполне законченное самостоятельное целое; впрочем, подобных отдельных поэм немало в Махабхарате (ср. например, «Наль», «Савитри» и пр.).

Образ Арджуны трактуется в Гите совершенно своеобразно, совсем иначе, чем в других местах Махабхараты, где Арджуна представлен в обычных тонах эпического героя. Так, например, в Вирата-Парван (IV кн.) в эпизоде «похищение коров» (861—2376) описано сражение Арджуны с Дурйодханой и другими представителями рода Куру в обычных эпических тонах: гиперболически огромное оружие Арджуны, лук Гандива, наводящее трепет громахание его колесницы и пр. Арджуна без малейшего колебания нападает на войско Куру, крушит направо и налево, как и полагается эпическому герою! Боги толпой созерцают сражение, сочувствуя Пандавам.

Этот и другие эпизоды Махабхараты настолько существенно отличаются от Гиты, что, действительно, получается впечатление двух совершенно разных по духу и мироощущению произведений.

Во всяком случае, можно смело утверждать, что Гита баготносительно к Махабхарате есть законченное произведение,

хотя, повидимому, и возникшее на фоне существовавших ранее рапсодий. Отношение Гиты к другим философским текстам Махабхараты, в частности к Мокшадхарме и Анугите, представляет вопрос, подлежащий особому рассмотрению.

ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ГИТЫ

Хронология санскритской литературы представляет еще много трудностей и неразрешенных загадок. Вся она может быть принята относительно и ориентировочно и только в этом смысле можно говорить о хронологии Гиты.

Датировка того или иного памятника санскритской литературы понимается, как определение его места в ряду других памятников, причём весь ряд различными исследователями сдвигается на несколько столетий в ту или другую сторону.

При обсуждении датировки Гиты учитываются следующие моменты.

1) Филологические соображения: этимология, лексика поэмы.

2) Отношение Гиты к другим литературным памятникам: Ведам, Упанишадом, Манавадхармашастре, Брахмасутре Бадараяны, Йогасутре Патанджали, поздней Санкхьи (Санкхья-карика Ишваракришны).

3) Отношение Гиты к культу Бхагавана, Кришны-Вишну и других богов индийского пантеона.

4) Отношение Гиты к буддизму и более поздним философским школам.

Мы ограничимся лишь некоторыми общими соображениями.

Филологический анализ. Язык Гиты довольно прост: сложные синтаксические обороты встречаются редко, обычно фразы ограничиваются одной шлокой, нередко даже полушлокой. Исключения из этого правила встречаются преимущественно в VI главе, которую приходится выделить и в вопросе о связи Гиты с системой йоги Патанджали. Если не считать перечислений, занимающих несколько шлок, то основные места, где не соблюдено соотношение между фразой и шлокой следующие: I, 21—23; III, 41—44; VI, 13—14, 20—23, 24—25, 33—34; X, 12—13; XI, 26—27; XII, 3—4; XIV, 22—23, 25—26; XV, 3—4; XVIII, 51—53.

Отсюда вытекает, что синтаксис Гиты весьма архаичен. Сложные слова (бахуврихи) в ней встречаются, но не в таком количестве и не такие сложные, как в последующей философской санскритской литературе.

Дасгупта пишет: «стиль Гиты очень архаичен... таким образом мы приходим к выводу о значительной древности Гиты... я предполагаю, что она древнее буддизма... изучение

Гиты со стороны лексической также убеждает в ее архаичности, она значительно архаичней Панини» (ср. «Истор. инд. философии» т. II, 551). Дасгупта указывает ряд примеров архаичности лексики Гиты. От корня «yudh» в Гите встречается форма «yudhya», (VIII, 7) вместо («yudhasva», «yat» в языке Панини употребляется только в *medium* (*atmane pada*), тогда как в Гите употребляется и активная форма (*parasmai-pada*, напр. в VI, 36, VII, 3, IX, 14, XV, II). Корень «gam» употребляется в активной форме (X, 9). Глагол «udvij» в позднейшем языке обычно употребляется в *medium*, а в Гите он употребляется в активной форме (V, 20).

В XII, 8 стоит «nivasichyasi» вместо «ñivatsyasi».

III, 10 стоит «prasavichyadhvam», что является почти грамматической ошибкой.

В X, 29 стоит «yamah samyamātam» вместо «yamah samyachātām».

В XI, 44 употреблено «priyāyārhasi» вместо «priyāyāh arhasi».

В X, 24 стоит «senāpinam» вместо «senanyam» и т. д.

Из приведенного анализа Досгупта делает заключение, что Гита создана задолго до окончательной редакции Махабхараты, как целого литературного произведения.

Теланг замечает, что стиль и язык Гиты близок к доискусственной литературе, по своей простоте он производит впечатление архаического. Язык Гиты резко отличается от языка Калидасы и других поэтов классического периода. После Калидасы развился вкус к сложным периодам, тогда как отсутствие искусственности построения речи, частое повторение слов и оборотов характерны для архаической литературы.

С другой стороны, Дэвис (J. Davis, 1882) указывает, что в Гите встречаются слова, употребляемые в Пуранах, а иногда и в Браманах, например: *ka'ra*, *manvantara*, *dvamdva*, *māya* — последнее в смысле иллюзии.

Однако, эти доводы Дэвиса не всегда правильны и убедительны. Так, слово «манвантара» в Гите совсем не встречается, слово «кальпа» встречается в довольно ранних текстах, например в Атхарва-Веде. Кроме того, один факт употребления слова Пуранами еще не свидетельствует о позднем происхождении данного слова, так как в Пуранах встречаются очень древние места наряду с поздними. Вообще же говоря, при филологическом анализе следует отдавать предпочтение структурным моментам, а не лексике.

Резюмируя изложенное, можно вывести заключение, что Гита по стилю и языку может быть отнесена к памятникам раннего периода санскритской литературы, близкого к Упанишдам.

ПОЛОЖЕНИЕ ГИТЫ В РЯДУ ДРУГИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

Как известно, в европейской литературе существует тенденция принимать Гиту за синкретическое произведение, где довольно неуклюже соединены системы Санкхьи и Йоги, с одной стороны, и Ведантизма, с другой. Причем «Санкхья» принимается в смысле анишвара Санкхья Санкхья-карики. Все эти концепции, по мнению европейских исследователей, сильно разбавлены народными религиозными представлениями культа Вишну-Кришны.

В настоящее время, когда речь заходит о Санкхье, то чаще всего подразумевают систему Санкхья-карিকা Ишваракришны, опирающуюся будто бы на авторитет муни Капилы. Как известно, система эта является дуалистической и атеистической — «анишвара» Санкхья. Она признает два самостоятельных начала, оба бесконечные, но существенно отличающиеся одно от другого: материю, обуславливающую существование и всё разнообразие проявленного мира, и духа, вернее множества духов на подобие монад, не сообщающихся между собой и отдельно друг от друга, втянутых в круговорот материи, из которой каждой монаде предстоит самостоятельно освободиться. Никакой силы, объединяющей монады Санкхья не признаёт. Эта система отрицает существование Мировой Души, как творческой силы или как интеграла отдельных монад.

Здесь нет надобности вдаваться в подробности системы, нам сейчас необходимо установить лишь неперенные признаки анишвара Санкхьи. В Гите несколько раз употребляется слово «санкхья»: в II, 39 и в названии этой главы, в III, 3; V, 1, 5 и в XVIII, 13. Ни в одном из этих мест слов нет и следа тех признаков, которые определяют анишвара-Санкхью. Более того, одной из основных мыслей Гиты является учение о Мировой Душе (Пурушоттама).

Совершенно ясно, что произведение, полагающее в основу своей концепции такой принцип, не может опираться на учение Ишваракришны, не впадая во внутреннее противоречие. Одно это позволяет усомниться в правоте тех, кто рассматривает Гиту, как изложение системы поздней Санкхьи. По истории индийской философии и не вынуждает нас к такому отождествлению. Слово «санкхья» не раз употребляется в философских текстах Махабхараты, оно даже встречается в поздних Упанишадах: Пранагнихотра, Шулика. Но там, конечно, нет и речи о Санкхьи как системы Ишваракришны.

Как мы попытаемся показать в дальнейшем, дело идет о «ранней» или «эпической» Санкхьи. Почти то же можно сказать о

«Йоге» Гиты, об отношении системы Патанджали, изложенной в Йогасутрах, и Гиты.

Существует мнение, что Гита есть только своего рода перепев йоги Патанджали, как всякое подражание менее ценный, чем оригинал. Вопрос это большой сложности и его можно решать только в связи с вопросом о Санкхья.

Известно, что система Патанджали, по своей сущности практическая: «йога» в системе Патанджали понимаемая как «праксис», целиком основана на теории Санкхья и именно дуалистической Санкхья, как она изложена в Санкхья-карика.

Единственная разница между системами Патанджали и Ишваракришны состоит в том, что Санкхья не признаёт Ишвары, как материальной миропричины, как творца мира, тогда как Йога (Патанджали) признает таковую и строит систему освобождения на достижении слияния с Мировой Душой.

Нужно не упускать из виду, что понятие «ишвара» не адекватно европейскому понятию «бог». Уже одна близость учения йоги (в смысле Патанджали) к Санкхьи Ишварыкришны делает сомнительным утверждение о близости йоги Гиты к системе Патанджали. Не вдаваясь в подробности, можно указать, что йога Гиты по своему методу, технике, а главное по своему пониманию конечной цели освобождения, глубоко отличается от системы Патанджали. А если это так, то нет и основания утверждать, что Гита есть произведение более позднее, чем сутры Патанджали.

Следующим вопросом является отношение Гиты к Манавашастре. Нужно признать, что трудно уловить влияние «Законов Ману» на Гиту. В частности, в Гите нет и следа законов об «ашрама», хотя этот вопрос очень близок тематике Гиты, которая, довольно подробно останавливается на кастовых обязанностях и практике отшельничества (ср. гл. VI и XVIII).

Винтерниц отмечает, что в Ведах, даже в их более поздних частях, нет и следа законов о возрастах (ашрама), но уже в младших Упанишадах есть зачатки этих установок. Так, в Чханд. Уп. 2, 23 говорится о трёх периодах жизни и о четвертом, наивысшем состоянии. Достигшего такого состояния Чхандогья Уп. называет «атьяшрамин», то-есть стоящий над «ашрама». Под этим термином разумеется то, что в Гите называется «саньясин» (сравн. также Шветашват. Уп. VI, 21 и Қайвалья Уп. II, 11). Винтерниц считает, что наиболее древнее упоминание об ашрама встречается в Джабала Уп., где допускается уход от мира независимо от возраста. Но уже в заключительных строках Чханд. Уп. (8, 15) указывается, что последовательное прохождение ашрама есть идеал благочестивой жизни.

Идея упорядочения жизни каждого дважды-рожденного постепенно создавалась в Упанишадах и Дхармашастрах (Гаутама и др.) и получила своё окончательное оформление в Законах Ману. В Гите идея ашрама выражена в зачаточном виде, близком тому, как она выражена в ранних Упанишадах. Это — основная черта, по которой можно сравнить Манавадхармашастру и Гиту. Что же касается до философской позиции, то вообще говоря, космология Ману исходит из концепций Санкхья, но, конечно, более ранней, чем Санкхья Ишварыкришны и такой параллелизм между Ману и Гитой не имеет большого значения для решения вопроса об относительной датировке памятника.

Упоминание Гиты о Ману (VIII, I и IV, 1, X, 6) нельзя трактовать, как намёк на автора Манавадхармашастры: о Ману, как о праотце и родоначальнике человечества знает уже Риг Веда (напр. 1, 80, 16). В IV, 1 Гиты говорится о Ману, как о сыне Вивасванта. В древних текстах известно о 7 Ману (ср. Махабхарата 13, 991) или 4 Ману (Гита X, 6). Впрочем, некоторые индийские схоластики, а за ними и европейские исследователи (Бюрнуф, Лоринзер) понимают Кумаров под «древними четырьмя» Гиты. Теланг считает, что Гита говорит о 4 Ману (смотреть об этом в примеч. к X, 6).

Во всяком случае, упоминание Гиты о Ману нельзя принимать как доказательство того, что Гита знает Манавадхармашастру, а следовательно, что Гита создана позднее «Законов Ману». Что касается каст, то Гита, как и Манавадхармашастра, знает их 4, они достаточно ясно охарактеризованы в XVIII главе.

Более того, учение о кастовой дхарме — одна из основных мыслей Гиты. Касты очень древняя общественная организация Индии. Следует отметить, что в Гите для обозначения этого понятия употребляется слово «варна» — краска (ср. I, 44, 43; IV, 1—3), а не «джати», на что указывает Дейсен (Ист. Филос., т. I, кн. 1, 161 и сл.). Учение о кастах уже развито в Браманах; так, например, в Шатапатабрамана 4, 1, 6 так определяется понятие арийца: «арья есть или брамин, или кшатрия, или вайшья». О кастах упоминают и ранние Упанишады (ср. Чханд., Уп. 8, 14). Во времена эпоса кастовый строй был уже настолько развит, что переход из одной касты в другую представлялся невозможным или почти невозможным, что иллюстрируется повестью о царе Вишвамित्रе (упоминаемой в Махабхарате и развитой в Рамаяне). Вишвамित्रа, будучи кшатрием, путём долгой и суровой аскезы добивался стать брамином. Брама долго отказывал ему в этом и только после аскетических подвигов, потрясших небо и землю, устранивших богов, Вишвамित्रа добился желаемого.

Кажется, это единственный пример в эпической и более поздней индийской литературе преодоления кастовых перегородок и достижения, в силу личных достоинств, высшей касты в этой жизни. В более ранней литературе, даже еще в Упанишадах, понятие касты было расплывчатей: родовые моменты в ранний период истории Индии еще не являлись непреложным критерием касты и большое значение в определении касты сохраняла профессия, занятие человека. Так, брамин мог еще заниматься военным делом, а кшатрия мог быть философско-религиозным наставником: в Упанишадах можно найти примеры, когда в роли духовного учителя не только кшатриев, но и браминов выступают раджи, то-есть кшатрии.

В Гите в отношении каст можно подметить архаические черты. Во-первых, в Гите, как и вообще в Махабхарате, фигурирует Дрона, как брамин-воитель, тогда как позднее брамин не мог быть воином. Во-вторых, как указывает Теланг, Гита еще не знает строгой наследственности каст, хотя кастовые занятия, профессии, в ней уже строго определяются. Впрочем, это момент спорный и разрешается он в зависимости от понимания термина Гиты «свабхаваджан». Во всяком случае, отправной точкой для Гиты в определении каст является деятельность человека, тогда как в Манавадхармашастре обязательным и достаточным условием определения каст является наследственный момент.

Изложенное показывает, что в Гите не отмечается следов влияния Манавадхармашастры. Более того, в ней есть совершенно ясные указания на то, что религиозно-общественные отношения Гита мыслит в духе строя и культуры эпохи до Законов Ману. Поэтому не следует придавать особенного значения совпадению текстов VIII, 1—6 Гиты и I, 73 Ману: оба памятника могли заимствовать эту шлоку из какого-нибудь общего источника; во всяком случае, цитирование Гиты Законами Ману столь же вероятно, как и цитирование Гитой Законам Ману, как допускают некоторые исследователи.

Гораздо спорней вопрос отношения Гиты к Брахмасутрам Бадараяны. Споры об отношении этих двух памятников возникли по поводу понимания шлоки XIII, 4, где говорится о Брахмасутрах. Некоторые просто признают этот стих интерполяцией (например, Михальский-Ивенский). Здесь кстати вспомнить, что как раз к этому же месту относится так называемая «нenumерованная шлока» — вопрос Арджуны в начале главы; большинство схолиастов, а за ними и многие европейские исследователи, принимают «нenumерованную шлоку» за интерполяцию, так что во многих изданиях Гиты шлока просто опускается.

Даже если принять теорию более раннего происхождения Гиты, нет надобности принимать шлоку XIII, 4 за интерполяцию, так как время составления Брахмасутр спорно: не исключена возможность довольно раннего их происхождения, как то принимает, например, Тибо, специально занимавшийся этим памятником. Кроме того, нет надобности видеть в XIII, 4 намёк на сутры Бадараяны, как это делают Томсон, Гарбе, Бюрнуф, следуя более поздней традиции Рамануджи, считающего, что Гита цитирует Брахмасутру. Но большинство исследователей придерживаются более ранней традиции Шанкары, принимающего, что не Гита цитирует Брахмасутру, а Брахмасутра Гиту. Шанкара ссылается на Брахмасутра II, 3, 15: «*karī sa smaryate*» — «также так сказано в Смрити» и считает это выражение намёком на Гиту.

Теланг полагает, что Гита древнее Брахмасутры. Дасгупта сомневается в датировке Теланга, находя ее слишком ранней. Дасгупта признает, что в XIII, 4 Гиты говорится именно о Брахмасутрах Бадараяны, из чего вытекает, что Сутры древнее Гиты. Он относит Гиту ко второй половине второго века до н. э. Сутры Бадараяны Дасгупта считает дуалистичными, хотя бы уже потому, что первые комментаторы Сутр были дуалисты. Монистическое же толкование, данное Сутрам Шанкарой, он считает более поздним. Дасгупта объясняет ссылку Гиты на Сутры именно дуалистическим их характером. Что касается буддизма, то Теланг не видит оснований предполагать знакомство Гиты с этим течением, хотя и признает поразительную близость обеих доктрин. Вопрос этот представляет исключительную важность не только для датировки, но и для понимания Гиты, а потому не может быть разрешен в двух словах: говоря о буддизме необходимо уточнять, о каком именно буддизме идет речь — о древнем или позднем и с какой из буддийских школ сопоставляется данный памятник. Слово «буддха» встречается в Гите 2 раза: IV, 19 и X, 8, но оно по контексту не имеет никакого специфического значения. В стихе IV, 19 сказано, что пандиты считают мудрым (буддха) человека, отрекшегося ото всего, ежесекундно свои дела на огне мудрости. Таким образом, здесь противопоставляются люди теории (а не монахи, как было бы в духе буддизма) истинному мудрецу, умеющему осуществить теорию. В X, 8 говорится о мудрецах, любовно преданных Брахману, постигших тайну проявления.

Вопросом о близости идей Гиты и буддизма подробно занимался Дасгупта (Ист. филос. Индии, т. 1, 421 и сл.). Автор сопоставляет этику Гиты и буддизма. Хотя он и находит много общих черт в обоих учениях, однако приходит к выводу, что Гита развила свои идеи независимо от буддизма.

Вопреки тому, что Дасгупта говорит в первом томе своего труда, во втором томе он утверждает, что Гита по общему своему строению относится к добуддийскому периоду (ст. 549). то-есть датируется не первым веком, как сказано в первом томе, но V веком до н. э.

Отношение Гиты к Упанишадам тоже требует углубленного анализа. Сама Гита, хотя и относится к Смрити, а не Шрути, традиционно называется «Упанишадой». Конечно, это не значит, что Гиту относят или относили к Веданте, но все же нельзя не учитывать, что это единственная из книг Смрити, называемая «Упанишадой». Гита несомненно моложе не только древних, но и средних Упанишад, так как в ней есть бесспорные цитаты из Катхака и Шветашватара-Упанишад. Все исследователи отмечают особенную близость Гиты и Шветасватары Уп. Совершенно иное дело поздние Упанишады, особенно написанные ритмической речью; их характер свидетельствует о более позднем происхождении.

Конечно, при решении датировки индийских литературных памятников нельзя основываться только на внешних моментах — цитатах, форме, хотя они и должны приниматься во внимание.

В основу суждения следует полагать не их, а внутренние моменты: сущность учения, его содержание, а это требует тщательного анализа. Во всяком случае, можно считать хорошо установленным, что средние Упанишады и философские трактаты Махабхараты (Гита, Мокшадхарма) относятся приблизительно к одному историческому слою как по содержанию, так и по форме. В частности особая близость двух памятников: Гиты и Шветашватара-Упанишады давно отмечалась.

Иное дело Веды, там ясно виден другой исторический слой. Отношение Гиты к Ведам важно в ином смысле: для правильного понимания памятника важно определить, к какому периоду развития ведической религии и философии относится Гита. Брахманы еще не проявляют критического отношения к Ведам, их философская мысль еще целиком находится под властью Вед.

В Упанишадах уже ясно сказывается начало борьбы за освобождение философской мысли. Анализ этого момента в Гите представляет несомненный интерес для исторической критики и установлки этапов развития индийской философии. В Гите не раз упоминается о Ведах и почти всегда критически, хотя сказываются попытки смягчить этот критицизм.

О Ведах говорится в следующих шлоках Гиты: II, 42, 45, 49; VIII, 28; XI, 48, 53. Кроме того, о них упоминается только раз в XV, 15 и о шрути вообще в II, 52; о шастрах говорится в XVII, 24.

В шлоке II, 42 говорится о немудрых, держащихся буквы Вед и стремящихся в рай. По существу, это еще не критика Вед, как таковых, а только неправильного их понимания. Но от этого стиха веет мыслью Упанишад, их стремлением одухотворить плотные образы Вед и перенести их в более высокие плоскости мысли. То же можно, пожалуй, сказать и о VIII, 23, где говорится, что йогин, достигший высшей обители, превосходит плоды, обещанные за изучение Вед и выполнение предписываемых ими обрядов. Здесь, однако, уже можно видеть посягательство на авторитет Вед, так как йогические достижения ставятся здесь выше ведических.

В X, 48 и II, 53 эта же мысль выражена в еще более резкой форме: тапас, совершаемый по предписанию Вед уже не признается самодовлеющим и всесильным. Гита над всем ставит категорически бхакти-йогу и благодать («прасада» — ср. XI, 47), дарующую избранным бхактам в силу их любви возможность высокого созерцания божества.

Тексты VII, 8 и VIII, II касаются мистики слова АУМ и к разбираемому моменту прямо не относятся.

Глава XV, в частности ее 15 шлока утверждает Шри-Кришну, как творца Вед и Веданты и относится скорее к вопросу о культе Кришны, нежели к вопросу об отношении Гиты к Ведам.

Шлока XV, 15 для разбираемого вопроса важна лишь в том отношении, что она позволяет сделать некоторые сопоставления Гиты и Веданты. Шлока показывает, что в период создания Гиты Веданта уже настолько оформилась, что само слово стало употребляться как технический термин.

Таким образом, для затронутого вопроса ведущими являются шлоки II, 46 и 53, толкование которых породило целую дискуссию, до сих пор еще оставшуюся неразрешенной: полемику между Паволини и Беллони, в которой впоследствии приняли участие Якоби, Гарбе, Дейсен, Шрадер (о подробностях см. примечания к II, 46 и 53).

Подводя итог оценке отношения Гиты к Ведам, можно сказать, что позиция Гиты по отношению к Ведам близка позиции Упанишад, принимающих Веда, как экзотерическое учение, касающееся примитивного богопознания и богопочитания, но дальнейшее углубление в эту область необходимо выводит «за пределы Вед», как формулирует Гита (VI, 44):

Очень интересны в смысле датировки Гиты и выяснения ее отношения к Ведам тексты IX, 17 и X, 22. В первой из названных шлок перечисляются Веда, причем не упоминается об Атхарва Веде. Толкование Шанкары этого места в том смысле, что под словами, заканчивающими строчку «eva» са нужно понимать четвертую Веда натянуто и бездоказательно, как и многие его высказывания о Гите.

Авторитет разных Вед в разные эпохи, а может быть и в разных школах был неодинаковым. Так, Айтарея Брамана утверждает, что слава Сама Веды больше, чем Риг Веды. В Чхандогья Уп. сказано, что Праджапати извлек из земли, как эссенцию, огонь; из воздушного пространства — ветер; из неба — солнце. Из огня он извлек Риг Веду, из ветра — Яджур, из солища — Саман, почему ритуальные возгласы «бхур, бувах, свар!» относятся в соответствующем порядке к Риг, Яджур и Сама Веде. Об Атхарва Веде Чхандогья Уп. вовсе не упоминает. В Прашна Уп. сказано, что мудрый общается земле Риг Ведой, среднему пространству (бувах) — Яджур Ведой, а высшему (свар) — Сама Ведой. В VI и VII кхандах Чхандогья Уп. разбирается отношение двух Вед, Риг и Саман и отдается предпочтение последней. В Манавадхармашастре Сама Веда оценивается гораздо ниже: так как ее гимны обращены к праотцам (питри), то они считаются нечистыми и запрещается исполнять гимны Риг и Яджур Веды, когда раздаются гимны Сама Веды.

Таким образом, Гита высказывает на Веды более древний взгляд, нежели Манавадхармашастра, что лишний раз свидетельствует в пользу старшинства Гиты.

Известно, что Атхарва Веда была создана гораздо позже, нежели первые три Веды. Таким образом, отсутствие упоминания в Гите об Атхарва Веде свидетельствует, что Гита была создана по крайней мере в тот период, когда Атхарва Веда еще не приобрела канонического значения наряду с первыми тремя Ведами. Несмотря на популярность взгляда о позднем происхождении Атхарва Веды, существуют и возражения против такого утверждения. Так, Дасгупта (т. II, стр. 285). полагает, что «нет основания думать, что сочинение этой (т. е. Атхарва) Веды относится к более позднему времени, нежели сочинение наиболее ранних гимнов Риг Веды». Автор указывает, что некоторые канонические книги говорят о четырех, другие же о трех Ведах. Так, Брихадараньяка Уп. (II, 4, 10) перечисляет все четыре Веды, тогда как Тайттирья Брамана (I, II, I, 26) говорит только о трех. Саяна (Sāyana) указывает, что в Миманза сутре (II, I, 37) читается: всё что относится к Риг и Сама Веде, относится и к Яджур, то-есть по такому толкованию Атхарва Веда включается в Яджур Веду, чем и объясняется, что некоторые тексты говорят только о трех Ведах.

Известно, что к толкованиям Саяны следует относиться с осторожностью. В частности, данное толкование страдает натянутостью и не может отклонить предположения о позднем происхождении Атхарва Веды, или, во всяком случае, о позднем выделении ее в особую, четвертую, каноническую книгу,

равноценную трем первым, что нас особенно интересует в данный момент.

Итак, наряду с другими доводами, упоминание указанным текстом Гиты только о трех Ведах может служить известным свидетельством в пользу относительно раннего происхождения изучаемого памятника.

И в культе Кришны, поскольку он отражен в Гите, есть свои особенности, не лишённые интереса для датировки поэмы. Так, Гита никогда не называет Кришну Нараяной, но только Бхагаваном. Кришна говорит о себе, как об аватаре Брахмана (VII, 29; VIII, 3—4). Арджуна называет Кришну Брахманом только раз (X, 2) и дважды называет его Вишну (XI, 2, 30). Санджая дважды называет Кришну Хари (XI, 9 и XVIII, 77).

Это свидетельствует, что в Гите еще не осуществлено отождествление Вишну — Кришны — Бхагавана — Нараяны и что в ней еще сохранились черты браманизма в духе Упанишад. Все это также свидетельствует об относительно раннем происхождении памятника. Что же касается до шлоки XIV, 3, вызвавшей столько дискуссий, толкований, то приходится признать наиболее убедительным мнение Шанкары, что здесь под Брахманом надо понимать Пракрити. С таким взглядом согласен и Шридхар и многие современные исследователи (Телланг, Дейсен).

Изложенное позволяет сделать следующие выводы.

Ввиду отсутствия точной хронологии индийской истории и в частности истории литературы, в настоящее время не удастся точно датировать Гиту, как и многие другие памятники индийской литературы, однако относительная датировка, хотя бы приблизительная, возможна и она выражается так.

1) Гита древнее, чем Санкхья Карика Ишвары Кришны, то-есть, чем поздняя Санкхья, а также, чем Йогасутры Патанджали и Манавадхармашастра.

2) Она, вероятно, древнее, чем Брахмасутры Бадараяны.

3) Есть основания предполагать, что Гита древнее буддизма и Атхарва Веда, как отдельной, оформившейся четвертой книги Вед.

4) Гита, повидимому, уже существовала как законченное произведение, во время последней редакции Махабхараты, куда и была включена, как высокоавторитетное религиозно-философское произведение; возможно, что в это время были произведены некоторые редакционные изменения первоначального текста.

5) Нельзя отрицать, что Гита была создана на основе ранее существовавших рапсодий о битве на поле Куру, хотя прямых доказательств для такого предположения и не находится.

6) Нет никаких оснований предполагать влияние на Гиту христианской литературы, хотя Лоринзер и пытается это доказать. Существующие параллели объясняются не заимствованием Гиты у христианства или наоборот, но лишь сходством исторического развития культурного процесса.

7) В известном в настоящее время каноническом тексте Гиты почти нет вариантов, а есть только легкие разночтения, что свидетельствует о большой распространенности и авторитетности памятника уже в древние времена.

8) Приблизительная датировка Гиты может быть установлена так: Гита возникла не позже второго столетия до н. э. и, повидимому, не ранее пятого, второй половины IV в. Многие исследователи относят памятник к III в. до н. э.

Данные за более раннюю датировку Гиты преобладают над данными за более позднюю.

ОБРАМЛЕНИЕ И ПОСТРОЕНИЕ ПОЭМЫ

В дошедшем до нас виде Гита представляет обрамленный эпизод Махабхараты. Для понимания первой главы Гиты, необходимо знакомство с основными линиями обрамления. Первый стих памятника ставит ее в связь с Махабхаратой, в шестую книгу которой он включен.

Махабхарата повествует о борьбе двух родственных родов: прямых потомков Дхритараштры, его сыновей, из которых старший — Дурйодхана, с племянниками Дхритараштры — пятью сыновьями Панду, брата Дхритараштры. Старший из братьев — Юдхиштхира, второй — Бхишма, третий — Арджуна, четвертый и пятый — близнецы Накула и Сахадэва. Но, как повествует легенда. Панду находясь под проклятием одного риши, воздерживался от общения с женой, так как согласно смыслу проклятия он должен был погибнуть в момент такого общения. По легенде, братья Панду являлись сынами разных богов, посетивших их мать Кунти. Юдхиштхира был сыном бога Ямы или Джармы (Закона); Бхишма — сына бога ветра Ваю; Арджуна — сыном громовника Индры, а близнецы Накула и Сахадэва были сынами индийских Диаскуров, Ашвин, от Мадри. Таким образом, каждый из братьев является олицетворением соответствующего божества.

Дурйодхана, «Трудноодолимый», есть символ греха, силу которого так ярко описывает Гита (III, 36—42). Как старший сын Дхритараштры, Дурйодхана по закону наследует своему отцу, но он претендует не только на полагающуюся ему часть, но и на долю двоюродных своих братьев, наследников Панду, уже умершего к началу действия Махабхараты. Не-

посредственно после смерти Панду, когда братья еще не вступили во владение наследством отца, Дурйодхана добился от своего слабохарактерного отца, Дхритараштры, приказа об изгнании Юдхиштхиры и его братьев. Повинуясь приказу, они поселились со своей матерью, Кунти, в одном дворце, находившемся в маленьком городке. Дурйодхана затевает погубить братьев, устроив пожар дворца. Братья своевременно узнают о злоумышлении, убегают через потаенный ход и скрываются в лесу. Через некоторое время они все вместе сватаются за одну царевну, Драупади, которая и становится их общей женой. Драупади, то-есть дочь Друпиды, именовалась Кришнаа (Kṛishnā—ж. р.); это также олицетворение божества, женское воплощение Вишну, как Кришна — его мужское воплощение. Дурйодхана путем интриг добывается изгнания ненавистных ему соперников: он втягивает Юдхиштхиру в игру в кости, которую ведет нечестно, обыгрывает его окончательно: Юдхиштхира проигрывает не только все общее имущество, но и жизнь и свободу своих братьев и общей жены. Только чудесное вмешательство Кришны смягчает положение и братья с их женой изгоняются на 12 лет, причем по истечении этого срока за ними сохраняется право силой вернуть утраченное царство.

Сам Кришна вел переговоры с Дурйодханой, но безуспешно. История этих переговоров рассказана в «Удйога парван» («Книга усилий» — сохранить мир), V книге Махабхараты.

Шестая книга Махабхараты, Бхишма парван, в которой содержится Бхагавадгита, начинается с описания подготовки к битве. По совету Кришны, Арджуна возносит перед боем молитву к богине Дурге, Великой Матери, которая является ему и открывает, что он есть Нара, непобедимый для врагов, а Кришна — Нараяна, «Путь Человека». Нара и Нараяна это аватары (воплощения) Вишну-Кришны, сказание о которых неоднократно передает Махабхарата. После появления Кали (Дурги), Арджуна становится уверенным в победе (ср. Бхишма парван, 793—812). Перед началом битвы, Юдхиштхира идет в стан врагов и, преклоняясь перед Бхишмой, как старшим в роде, получает от него благословение и предсказание победы. «Говори в мою пользу (то есть дай мне благословение) и сражайся на стороне Куру», — просит Юдхиштхира Бхишму (VI, 1563—1570). Получив благословение от Бхишмы, Юдхиштхира отправляется почтить Дрону, как своего учителя, и тоже получает от него благословение и предсказание победы. Слепой Дхритараштра не принимает непосредственного участия в битве. Издалека он следит за развитием боя со слов Санджайи (имя это значит «Победоносный»), своего «суты». Буквально это слово значит «возникший», но в древней

Индии роль суты вовсе не ограничивалась обязанностями конюха и возничего. Суты были певцы, народные рапсоды, сопровождавшие царя и как колесничие, и как рапсоды. Риши Внаса даровал Санджае способность ясновиденья и поэтому он может воспринимать происходящее на расстоянии. Гита начинается вопросом Дхритараштры о том, что происходит в данный момент на поле битвы. Все дальнейшее есть рассказ Санджан, передающего беседу Шри-Кришны и Арджуны.

Прием передачи событий в виде рассказа действующего лица или рапсода — один из излюбленных в восточной поэзии, особенно в эпической. В частности, он широко использован в Махабхарате. Вся поэма есть рассказ одному из потомков Бхараты о делах отцов, а отдельные части эпоса это так сказать двойной или тройной рассказ.

В дальнейшем в Бхагаватгите идет изложение религиозно-философского учения вишнуитов-бхагаватов, переданное в виде диалога.

Диалог — также издревле любимая форма изложения религиозно-философских учений в Индии. Многим древним Упанишадам придана форма диалога (например, Чхандогья); диалог — господствующая форма изложения в позднейших религиозно-философских памятниках, вплоть до тантр. В нем обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, реже ученики, нередко также божественные. Очень популярны, особенно в шиваитской литературе, диалоги между божественной четой, причем не всегда мужская ипостась божества поучает: в Тантрах, например, эту роль выполняет женская ипостась (Шакти).

Строго говоря, и Гита есть беседа божественной четы: Кришна есть аватар Вишну-Нараяны, Арджуна — воплощение Нары, женской ипостаси Нараяны.

Многие исследователи подчеркивают бессистемность изложения Гиты, причем некоторые расценивают ее как минус, а некоторые даже как плюс произведения.

Так, Дасгупта пишет о Гите: «отсутствие системы и метода придает ей особое очарование, более свойственное поэтическим творениям Упанишад, нежели диалектической и систематической мысли индийцев».

Гита делится на 18 песен или глав. Субха Рау считает, что это число не случайно, а символично и часто встречается в Махабхарате: вся поэма разделена на 18 книг, великая битва длится 18 дней. Автор замечает, что число 18 мистически связано с Арджуной. Кришна есть особый аватар Вишну и число 18 характеризует этот аватар.

По приведенным соображениям приходится признавать некоторую искусственность деления Гиты на главы, в чем не

видно особой необходимости: материал мог бы без особого ущерба для последовательности изложения и литературной формы быть сгруппирован и другим способом, чем это сделано. Дейсен разделяет Гиту на три части по шести глав в каждой: первая часть касается этической проблемы, вторая (5 следующих глав) — теологической и, наконец, третья часть (последние 7 глав) — психологической.

Нужно сказать, что такое деление весьма условно. Как уже говорилось, многие исследователи выделяют главы I—II, 38 в особую часть или «ядро» Гиты, к которому некоторые прибавляют еще заключительные слова Санджаи (XVIII, 74—78). Действительно, первая глава и заключительные слова последней образуют как бы эпическую «рамку» поэмы, ее спайку со всем эпосом. Впрочем, нельзя отрицать, что первая глава органически связана с остальным содержанием Гиты: сущность ее — постановка нравственной проблемы, выраженная вопросом Арджуны.

Согласно традиции индийской литературы, традиции, установившейся еще в эпоху Упанишад и соблюдаемой на всем протяжении существования индийской литературы, Гита, как и многие другие религиозно-философские произведения, написана в форме диалога между учеником и учителем. Как правило, такой диалог начинается вопросом ученика; художественный прием Гиты, оправдывающий вопрос Арджуны глубоко-реалистическими обстоятельствами, является в высокой степени правдивым и убедительным. Он придает всему диалогу не абстрактный характер размышлений, отрешенных от живой действительности, от тревожений мира, но вводит в самую гущу жизненной борьбы и действия, подымает вопрос, который и до сих пор человечество не сумело практически разрешить. Он создает Гите совершенно особое положение среди других подобных произведений индийской литературы, ибо форма философских диалогов в индийской литературе, как правило, чрезвычайно абстрактна, почти лишена конкретных образов и конкретных жизненных положений, столь характерных для греческого философского диалога.

Глава I—II. Первое слово Гиты «Dharmakshetre» сразу же вводит в круг идей, развиваемых произведением. Действие происходит не просто на поле битвы, но на поле Дхармы, Закона, где сами боги совершали жертвоприношения. «Поле Куру» — реальное географическое место, где по преданию происходила знаменитая битва. В истории Индии оно аналогично «Куликову полю» в истории нашего отечества. Здесь, как на острие меча взвешивались исторические судьбы Индии, судьбы всего человечества; так верят индийцы, ибо именно с этого момента начинается мрачный период, «кали юга».

С первого же слова Гита вводит нас в систему своих символов: поле дхармы, «поле чести», долга и закона необходимо понимается не только, как определенная местность, но и как символ жизни вообще, как поле деятельности и борьбы человека; вступая на него он должен задать себе вопрос о нравственности. Символ поля, как жизни, области деятельности, встречается у многих народов и в разные эпохи: Учитель руководит колесницей ученика, который есть он сам. Характерна черта, развиваемая Махабхаратой и безмолвно принимаемая Гитой: Дурйодхана выбрал физическую силу несметных полчищ, Арджуна же выбрал помощником Кришну, но только как нравственную силу, ибо Кришна участвует в битве только как руководитель, а не как физический исполнитель. Более того, Арджуна говорит, что он не хочет физической помощи Кришны, а только нравственной, так как стремится сам заслужить славу победы. И Кришна одобряет такую установку ученика.

Таким образом, в поэме символически изображена трагедия жизненной борьбы, рассматриваемая в аспекте нравственной задачи. Индивидуальный «я» (джива) руководится в разрешении этой трагедии, им же самим, но только бесконечно-большим, обладающим «космическим» сознанием «Я» — Бхагаваном-Кришной. Вот почему так настойчиво подчеркивается тождество Кришны и Арджуны.

После нескольких слов вступления, посвященного эскизам главных действующих лиц Махабхараты — слепого Дхритараштры, родоначальника Куру; Санджайа, «милостью Вьясы» получившего дар ясновиденья, способность экстаза, в котором он может воспринимать «святую беседу Кришны и Арджуны»; злокозненного Дурйодханы, своей злой волей стянувшего на поле битвы весь род Куру и Пандавов, лихорадочно напрягающего силы в последней решительной схватке; деда Куру, величавого Бхишмы, дающего сигнал начинать битву, и других, более второстепенных лиц, поэма показывает колесницу Арджуны, влекомую белыми конями под управлением самого Кришны. На колеснице стоит Арджуна, «утренняя заря», белый, то-есть проявленный джива, руководимый Черным (Кришна) из глубин непроявленного. На колеснице Арджуны — Капидхаджа, то-есть знамя с изображением Ганумана, первого бхакты и преданного воина Рамы, как и сам Арджуна — великий бхакта и преданный воин Кришны. Как некогда Гануман самоотверженно служил владыке — Раме в силу большой любви, так и сейчас Арджуне надлежит реализовать то, что уже в принципе совершено Шри-Кришной, неустанно-дейтельным Пурушоттамой...

Битва началась, полетели первые стрелы. Но вот Арджуна обращается к водителю с просьбой остановить колесницу: перед решительным моментом он хочет в последний раз окинуть взором поле борьбы и еще раз взвесить...

Кришна повелевает: «Смотри на этих собравшихся Куру!». Как в фокусе лучи, собрались здесь «нити кармы» рода и прошлое встает в своих созревших, а потому уже неизбежных воплощениях; будущее прозревается в «ужасных, неясных образах», «зловещих знаках», смущающих Арджуну; а настоящее, всегда бывающая и никогда не существующая вихревая точка (вритти) в волнах космического сознания (читта) сгустилась в чудовищное кровавое пятно, в рев, «наполняющий небо и землю» и вселяющий ужас в сердца присутствующих.

Волна ужаса охватывает и тело Арджуны, в трепете он роняет лук и стрелы, оружие богов—Гандиву, и с пересохшими губами, едва держась на ногах, обращает к Бесстрастному слова протестующей молитвы, святого кощунства, осуждения Законодателя и Судьи во имя Закона.

Ни победы, ни наслаждения, ни счастья, ни даже жизни Арджуна не желает. Совершается братоубийственное дело, попирается святой Закон человечности, веками охраняющий жизнь рода. Сдвинулась с места Основа, рушится всё,—прародцы падают в изнеможении, лишенные жертв, женщины рода, носительницы будущего, развращаются и должны понести от предателей и преступников трижды проклятое потомство, не заслуживающее ничего иного, как пребывания во мраке преисподней, запечатленное всеми мыслимыми сквернами, всеми печатями преступления законов, исконных обычаев, правды человеческой, носимой каждым в сердце. И если противники, чьи души помрачены неведением, чьи сердца опьянены вожделением, не видят преступления в этом братоубийстве, то тем более ответственны те, кто предусматривает неизбежные последствия: ужас, мрак братоубийства; мерзость из мерзостей — оскорбление и убийство гуру падет на тех, чьи глаза открыты, кто уже здесь будет осужден есть пищу, обгавленную братской кровью, пролитой их собственной рукой...

Бессилие, отчаяние и боль, проникающие до самых глубин души, овладевают Арджуной и, рыдая, он опускается на сидение колесницы со словами: «Не буду сражаться».

Так начинается в Гите трагедия Человека, пришедшего к отрицанию мира, оскверненного злом.

Где же правда, как можно довериться каким-либо словам, чувствам, когда всё—зло, обман, иллюзия и единственная надежда, единственная светлая точка в этом мире мрака и отчаяния — нравственность (Святой Закон, Дхарма), на которой держится всё—разрушен.

Пусть он попирается во-вне, пусть гибнет моя жизнь — это еще не трагедия. Но когда внутри меня начинаются раздражающие душу противоречия, когда затемняется Светлый Лик в моем сердце, тогда помрачается сознание и вопль «де профундис» поднимается... Кровавая мука самим собой покинутого Человека.

Сознание Арджуны помрачено отчаянием и он умоляет Учителя наставить его.

И Бесстрастный, с неразгаданной улыбкой (и улыбкой ли? — ср. II, 10) начинает свою «Божественную Песнь»: «О неподлежащих скорби ты скорбишь, хотя и говоришь слова мудрости», но сам не понимаешь этих слов, истинное значение их скрыто от тебя. Закон не есть форма, но Сущность, Само Бытие.

И Сам Источник Жизни начинает раскрывать свое Безусловное, всегда пребывающее Единство и Многообразие текущего и условного.

Гита раскрывает сложность и бездну противоречия становления. Одно положение необходимо понять и принять при изучении этого памятника, чтобы уловить его дух: Гита не есть гносеологическое сочинение и гносеологический подход к ней обречен на неудачу (ср. Дасгупта, т. II, стр. 525). Кришна отрицает возможность постижения Сущности путем «изучения» и «аскезы» (в индийском смысле слова).

Вопрос Арджуны — не гносеологический, а практический (в смысле неоплатоников), вопрос о долге, о смысле его и выполнении, а не вопрос о теоремах и доказательствах. Более того, когда Арджуне кажется, что Кришна отвлекается от прямого ответа в теорию, он перебивает речь наставника репликой: «противоречивыми словами ты смущаешь мое сердце, скажи лишь одно, как мне достигнуть блага». Это и есть «праксис» неоплатоников, «йога» индийцев и не даром Гита согласно уже древней традиции называется не «Джнанашастра», а «Йогашастра».

Пафос индийской философии есть пафос искания пути «спасения», «блага» (шрея), о чем Арджуна и говорит в III главе. Этот пафос возник на самой заре индийской культуры, им проникнуты Упанишады, начиная с самых ранних, Гита, Мокшадхарма, учение Будды и Махавиры, Рамануджи, темная мистика Тантр. Когда на склоне лет Совершенный — повествует Нирванасутра — готовился отойти в то Неведомое, которое он называл «Нирвана», ученики спросили его о сущности этой таинственной нирваны и о том, в каком состоянии пребывает в ней Совершенный, сохраняется ли там сознание. И последовал ответ: явился, чтобы открыть вам путь спасения (шрея), чтобы возвестить вам четыре истины о страдании и способ избавиться от него, а рассуждать о том, что такое

нирвана и сохраняется ли там сознание Совершенного, может лишь тот, кому доступен живой, реальный опыт нирваны, отвлеченные же рассуждения о ней бессильны, а потому и бесполезны.

Известно, что Южный буддизм (Хинаяна) разрешает понятие в отрицательном смысле, то есть атеистически.

Вступительная часть получения Кришны (II, 11—30) является той основой, к которой он вновь и вновь, с разных сторон подводит ученика. Кришна напоминает Арджуне, что преходящий тела, и вечен за ними Воплощенный, надевающий и сбрасывающий их, как одежду. Он не рождается и не умирает, его не рассекает оружие, не опалает огонь, не иссушает ветер. Кто думает, что Он может быть убитым или что Он убивает, заблуждаются. Никакие перемены Его не касаются. На это взирают, как на чудо, другие говорят о Нем, как о чуде, иные только слышат о том же чуде,—но никто не знает Его.

Воплощенный неуязвим, а потому не подобает скорбеть ни о каком существе. Но ученик исходил от плотных форм, он говорил о роде, о законах рода, о долге каждого члена рода, об установленном рите. И вот, когда несколько успокоилось волнение ученика, вызванное созерцанием явленного ему учения о Воплощенном, Учитель обращается к низшим слоям его сознания и ведет с ним рассуждение (санкхья) в той плоскости, в которой формально поставил ученик свой вопрос.

Кришна объясняет Арджуне многогранность Закона и его содержания в проявлении. Вечная и незыблимая Дхарма оставаясь вечной и неизменной, в проявлении претворяется во множество установлений, обрядов, обычаев, законов, зачастую феноменологически противоречащих друг другу, однако несущих один неизменный, незыблемый принцип нравственности. Арджуна в этом своем, воплощении — кшатрия и должен нести свой долг кшатрия, воина, для которого битва является желанным случаем выполнить свой долг и таким образом достигнуть «отверстых врат рая». Пусть на пути к выполнению долга встречаются препятствия. Всё в этом мире бытия противоречиво и нужно уметь примирять противоречия.

В таком рассуждении нет извращения разумом действительности, нет сделки с совестью. Наоборот, усвоив эту дхарму, человек избегнет многих бедствий (II, 31—40). Так говорит рассудок. Однако ученик должен подняться ступенью выше, должен осуществить синтез в йоге. Йога требует особого состояния духа, особого целеустремления.

Если экзотерически понимаемые Веды основывают всю этику жертвоприношений, на принципе «даю чтобы получить», если «книжники» тешат себя усложнением обрядности, дозволений, запретов, если они принимают «рай» и «счастливое воплощение» за цель действий, то над всем этим должен подняться тот, кто хочет проникнуть в тайны самадхи. Веды находятся в области преходящего, подвластного игре, трех гун, йогин должен пребывать в вечном и тогда источник Вед будет ему не нужен, ибо он будет черпать из Первоисточника. Если следующие экзотерическому учению ищут плодов, то йогину надлежит выполнять долг, не из побуждения воспользоваться плодами совершенного, а ради выполнения долга, как такового.

Это переход от «рассудочного» учения о частном долге, кастовой дхарме, к эзотерическому учению йоги, необходимо требует разъяснения; как же следует относиться к законоположениям о частном долге, то-есть к Ведам? Шлоки II, 41—47 не являются таким образом случайным полемическим выпадом, который можно толковать и вкривь и вкось, а органически необходимым вступлением, совершенно четким и ясным, если не терять основной мысли поучений Кришны. Только утратив эту нить, можно блуждать в потемках филологических трудностей, искусственно создавать кривотолки. Гита указывает на необходимость преодоления Вед, как на то указывают и Упанишады. Как и Упанишады, Гита не противопоставляет себя Ведам, но «снимает» их в синтезе, говоря языком гегелевской диалектики или «превосходит» их (атитаришьяти), говоря языком индийской философии.

Но что такое йога? Шлоки II, 48—50 дают два определения йоги, являющиеся для Гиты основными и решающими. Пропустить эти определения, скользнув по ним глазами, значит закрыть себе доступ к пониманию всего дальнейшего. Приходится только удивляться—«невнимательности» исследователей, путающих йогу Гиты и йогу Патанджали, не считаясь с ясными указаниями того и другого произведения и обращая внимание только на формальную общность терминов, прошедших в течение веков смысловое развитие, да учитывая лишь кое-какие технические приемы.

Гита определяет: «йога — это равновесие» (*sāmatva yoga* *asūyate*) или: «йога именуется равновесием». Понятие *samatva* трудно для перевода. Леви передает его через *indifference*, ему следует Эггертон. Дейсен переводит *Gleichmut*, Арнольд — *equability*. Термин, предложенный Арнольдом, является наиболее адекватным для санскритского термина. БПС переводит «уравновешенность, уравновешенное поведение», ссылаясь на разбираемое место Гиты.

Йога Патанджали дает совершенно иное определение понятию (Йогасутра, I, 2): «Йога есть удержание (космической) материи сознания от вихрей» (*yogach citta — vritti nirodhah*). Гита понимает именно эту уравновешенность, как «искусство в действиях», йога же Патанджали принципиально отрицает действие и строит всю систему, как искусство тормозить действия.

Согласно учению Гиты «уравновешенность» достигается бескорыстным действием, или следуя терминологии текста, отказом от плодов действий, так как не действия как таковые, а привязанность к их следствиям, «плодам» создает кармические узы и удерживает «я» в самсаре рождения и смерти. В силу отказа от плодов йогин, по учению Гиты «становится на благой (*anapaya*) путь». И тогда разум освобождается от власти частного закона, тех феноменологических, противоречивых норм, которые, будучи приняты за абсолютные истины, как веления Писания, смущают сердце ученика. Так достигается самадхи (II, 59).

Отвечая на вопрос ученика о признаках «стойкого духом», Кришна рисует идеал йогина, существенно отличающийся от того, который можно представить себе на основании сутр Патанджали. Там йогин — это человек, достигший полного равнодушия к миру, полной отрешенности от него, прошедший перед этим все искушения сверхъестественной власти (*сиддхи*, *вибхути*), это скорее дэва, нежели человек.

В Гите йогин это прежде всего деятельный бхакта. Правда, и Гита, также требует глубокой интраверсии (ср. «удовлетворенный в себе», II, 55), полной стойкости по отношению к приятному и неприятному, потери вкуса к внешним предметам, отрешенности от вождения и отвращения, так Кришна определяет того, «кто познал Высшее». От привязанности рождается гнев, учит Кришна, от гнева — заблуждение, от заблуждения — гибель.

Таков обычный для индийского пессимизма причинно-следственный ряд самсары. В нем нет надобности видеть специфически-буддийскую концепцию, так как его можно найти уже в Упанишадах. То, что ночь для всех, отрешенность и бесстрастность, что кажется просто отсутствием жизни для привязанного к формам человека, есть бодрствование для яснозрящего мунни. Что есть жизнь и бодрствование для всех, погруженных в шумиху жизни, есть ночь для мудреца. Покоривший свои чувства, безмолвно в час развоплощения достигает Нирваны Брамана.

Нужно подчеркнуть, что Гита не развивает теории «дживанмукта», «заживо-освобожденного», как это делает поздняя йога (Патанджали и еще более поздняя). Гита не говорит

просто о нирване, как буддизм, а о «нирване Брахмана (или Бхагавана)»; смысл этого понятия поясняется в дальнейшем (ср. V, 24).

Так кончается II глава, где проблема, ставящаяся Гитой рассматривается с точки зрения рассудка, почему глава и называется Санкхья.

Глава III начинается вопросом ученика, на который следуют разъяснения учителя. Арджуне непонятно: карма, дела, относятся к феноменологии, где сохраняет силу вся система антитез, над которой должен подняться мудрый, и во-первых антитеза добра и зла, дхармы и адхармы (этическая проблема). Сама речь учителя носит для ученика непримиримые противоречия. Он говорит учителю: если ты восхваляешь отрешенность от действий, а не дела, то как же ты толкаешь меня на такое ужасное дело? Противоречивыми словами ты смущаешь мою совесть (в данном случае слово «буддхи» лучше всего переводить через «совесть»).

В Упанишадах и Махабхарате «буддхи» часто отождествляются с «махат», синтетическим сознанием, из которого развиваются остальные «таттвы». Эвалон так определяет понятие буддхи: буддхи, рассматриваемое относительно других способностей опыта, является тем аспектом антахкарана, который обуславливает способность определения (*adhyavasātmika buddhi*). Автор ссылается при этом на Санкхья Правачана (II, 13). Комментатор, разбирая значение слова «буддхи» для этой шлоки говорит, что «буддхи» называется «*niscayaakāṅiṇi*». Слово же «*niscaya*» (от «*si*»+«*nis*») означает твердое мнение, установленный взгляд, убежденность. Таким образом, буддхи определяется, как «создающий убеждение». Гита близка к такому пониманию: ср. например II, 41 «*vṛavasaṃyātmika buddhi*» — «решительный разум».

В вопросе Арджуны, начинающем II главу, слово «буддхи» обычно переводят через «разум», «мнение», «воззрение». Но здесь речь идет не столько о познавательной способности в смысле рефлексии, сколько о синтетическом единстве сознания, определяющем поведение в целом, о разумной воле. Ближе всего это понятие стоит к «практическому разуму» Канта.

Это место Гиты также является определяющим для установления точки зрения на Гиту, как на философское произведение, для нахождения ее путеводной нити. Гита есть произведение прежде всего этическое, а потому в ней преобладают не гносеологические моменты, а практические, говоря языком индийской философии, йогические. Не познание, а сознание играет в Гите ведущую роль.

На вопрос ученика, учитель в III главе разъясняет сущность карма-йоги, откуда и название главы. Ссылаясь на изложенное

дальше, Кришна говорит, что возможны две точки зрения, две установки: путь чистой рефлексии «рассуждающих» (*samkhyā-dāṁ*) и путь деятельности йогинів.

Чрезвычайно важно для понимания концепции Гиты подчеркнуть, что Гита исключает из понятия «йогинів» представителей «чистого созерцания», мотивируя это тем, что оно не определяет еще нравственной установки человека. Упражнение в созерцании возможно и относительно «преходящих объектов чувств», хотя «деятельность» чувств («индрия — деятельность нервной системы в целом») и будет сдерживаться упражняющимся, как то рекомендуют Йогасутры. Гита возражает против такого рода упражнений и называет человека, предающегося им «*mithyāśaśas*», что не обязательно значит «лицемер». Дейсен передает это слово описательно: «находящийся на неверной дороге», «сбившийся с пути».

Всякая деятельность, согласно Гите, не ставящая себе целью Единое, является сомнительной или даже прямым заблуждением. Но и отказ от деятельности не ведет к успеху (в смысле освобождения), ибо по существу такой отказ невыполним, нереален: никто ни на мгновение не может отрешиться от деятельности и будет вынужден действовать помимо воли. Деятельность лежит в области факта, непреложного для проявленного мира «вращения гун», а потому и не может быть прекращена, доколе существует пракрити, которую Гита признает «безначальной». Деятельность, как результат «вращения гун», лежит в области феноменологии, а не морали, а потому, как таковая, не несёт в себе нравственной ценности, а значит и не связывает по существу «я», Атмана. Факт становится актом в силу отношения к нему «я», Атмана или, выражаясь языком Гиты, в силу «желания плодов деятельности». Всякое «желание плодов» связывает Атмана с деятельностью гун, то-есть создаёт кармические узы, препятствующие «освобождению от самсары».

Поэтому, поучает Кришна, лишь тот поступает правильно, кто отказывается не от деятельности (что признано невозможным), а от плодов дел. Таково одно из основных положений этики Гиты. Та деятельность считается жертвенной, которая не стремится к использованию плодов: лишь бескорыстная ведёт к освобождению, всякая же другая завязывает узы кармы — плохие или хорошие в данный момент безразлично.

Мир создан актом жертвы (намёк на великое жертвоприношение Пушана) и Праджapati рек: «ею размножайтесь и да будет она для вас, Камадук, источником исполнения желаний. Ею питайте богов, и боги будут питать вас». Так выражается в мифологических образах закон взаимосвязи и

соподчинения в мире проявленном, закон круговорота материи. Пренебрегающий этим законом и «готовящий пищу только для себя» нарушает гармоничное вращение гун, и так совершает грех.

Михальский-Ивеньский считает это мифологическое объяснение интерполяцией, но защищает свое мнение очень неубедительно: вставку, якобы нарушающую логическое развитие мысли; он объясняет тем, что позднейшие редакторы Гиты «не могли слышать слово «яджна» (жертва) без того, чтобы не развить этой темы». Шлоки III, 10—15 и IV, 25—23 автор считает вымученными и стоящими значительно ниже общего философского уровня Гиты. Думается, что это не так. Автор Гиты и здесь пользуется близкими, понятными и дорогими для индийцев образами, чтобы развить свою мысль, сделать её наглядной, действенной в чувстве и акте, а не только отвлеченной.

Находящийся в Атмане свою радость и цель, отрешается от других частных целей и свободно совершает положенную ему, кармическую, деятельность. Обращаясь к ученику, учитель побуждает его именно к такой деятельности и подкрепляет свои слова близкими народному эпосу образами Джанаки и др., как русский ссылается на Илью Муромца или Добрыню. Кришна говорит, что чем больше социальная значимость человека, тем больше он служит примером для других, а высочайшим примером служит сам Бхагаван, которому нечего искать, не к чему стремиться и который ради существования мира всё же находится в непрестанной деятельности, «ибо миры погибли бы, если бы я не совершал действий»,—говорит Кришна.

Принять такое поучение под силу только «решительному сознанию» (II, 41) человеку «знающему», который не должен «смущать незнающих», еще стремящихся к частным целям; для таких людей, еще кармически не созревших для восприятия «высшего учения» снятие частных целей равносильно снятию и самой деятельности. Кришна указывает, что знающий руководя другими, должен ставить им эти частные цели, создавая привлекательность деятельности, так как только постепенно расширяя свои цели, «незнающий» может достигнуть знания а, следовательно, и освобождения. Это положение развивается и освещается в дальнейшем (IX, 22—30).

Ослепленный неведением думает: «я есмь совершающий», знающий же «сущность вещей» говорит: «гуны вращаются в гунах» и не привязывается (к делам).

Частные цели и деятельность, о которой говорилось выше (III, 10—15), приводят в конечном счете к осознанию Единой Цели—Высшему Атману. Когда человек оставит все

желания и преодолевает все частные цели, он научается работать бескорыстно. Кто это постигает—освобождается, кто же не постигает — погибает в заблуждениях. Каждый человек действует согласно своей природе (кастовая дхарма). Это неизбежно и протестовать против этого бесполезно. Зная единство Цели нужно действовать в кармически определенных формах и не брать на себя долга, не свойственного собственной природе, чужого долга. Чужой долг полон опасности, даже более совершенный в своих частных формах, а свой долг, даже менее совершенный по форме, но выполненный бескорыстно, ведёт к освобождению. Гита настаивает на этой мысли и повторяет её в заключении (XVIII, 45—47).

На вопрос Арджуны о психологическом происхождении греха, Кришна отвечает, что источником греха для человека является вожделение, кама; этим всепожирающим и ненасытным врагом окутано всё проявленное, как зародыш окутан оболочками. Как дым застилая пламя, скрывает его свет, так Кама скрывает свет разума человека. Врага этого нужно знать и уметь поразить. Знание заключается в умении видеть за сильным влечением чувства стоящий выше его разум (манас); выше разума стоит сознание (буддхи), с его способностью не только познания, но и нравственной оценки познанного; выше буддхи стоит То, Сверхличное, которое определяет деятельность человека даже вопреки его узко-себялюбивым целям. «То» определяет сверхличное, выражаясь языком современности, высшее социальное поведение человека, даёт ему силу жертвовать собой ради высшего блага, блага народа, человечества. Стремление к Тому обеспечивает победу.

Глава IV. Название этой главы варьирует в разных изданиях: она называется или «Йога совершения жертвоприношения Брахмо — Брахмарпанайога, или же «Йога Познания» — Жнана Йога. Она органически связана с III главой. Если в III главе разбиралась проблема действия, его совместимость с целью конечного Освобождения, необходимости действия ради достижения этой цели, то в IV главе рассматривается проблема познания, как основа деятельности человека.

Начинается глава словами Кришны о традиции йоги, источником которой он себя называет. Древняя йога «со временем пришла в упадок», говорит Кришна. Это место представляет большой исторический интерес, так как оно возбуждает вопрос, какова же та йога, о которой говорит Кришна, как о «древней». Углубленное исследование вопроса может пролить свет на датировку Гиты и место этого памятника в истории развития философской мысли Индии.

Возможно, что в словах Кришны заключается намёк на существовавшие иные системы йоги, но возможно, что здесь

устанавливается какая-то традиция, подлежащая изучению. Во всяком случае, слова Кришны вызывают недоуменный вопрос Арджуны, как возможно, что он передавал учение йоги древним мудрецам, Вивасвану и другим. Кришна указывает, что речь идёт о прежних его существованиях, которые он все помнит, тогда как Арджуна не знает своих. Далее следует изложение теории аватаров, оно считается первым, наиболее ранним из известных в индийской литературе (ср. Ламонт «Заметки о Бхагавадгите», Дасгупта «История индийской философии», II, 525). «Хотя и Нерожденный, хотя и владыка всех существ,—говорит Шри-Кришна,—я возникаю собственной майей, будучи основанием своей собственной природы». Это место очень важно для понимания концепции пракрити в Гите.

Учение об «основании» (*adhishtana*) не раз обсуждалось различными индийскими философскими школами — Ньяя, Санкхья, Веданты (Шанкара и его ученики). В школе Шанкары ставился вопрос, как Брахмо может быть причиной (основанием) иллюзии (майя, которую Шанкара понимает, как чистую иллюзию). Ответ ведантистов был приблизительно таков: если Брахмо есть основание миропроявления, то оно проявляется лишь в своем предикате (аттрибуте) «с а т» — «реальное», тогда как его предикат «ананда» — чистое блаженство — непознаваем.

Ишвара, воплощаясь, являет свой Образ различным сознаниям по-разному: «как люди идут ко мне со всех сторон, так и я встречаю их, ибо путь, по которому люди идут со всех сторон, есть мой путь» (IV, II).

Кто желает успеха, говорит далее Кришна, в своих частных целях, тот приносит жертвы частным аспектам Божества, «другим богам», кто же ищет Единого, приносит жертву ему одному. Ишвару не связывают и не сквернят дела, ибо Ишвара есть творец мира, Первопричина всего, и вместе с тем — не-творец, как не подлежащий действию кармы, не связанный делами (IV, 12).

Такое противоречивое утверждение характерно для Гиты, как и для всей индийской философии, не только не боящейся противоречий, но даже старательно их вскрывающей. Как не связывают и не прельщают дела Ишвару, так не должны они прельщать и связывать идущего его путём. Действие и бездействие трудно постижимы и даже вещи смущаются этим. Гита различает действие, бездействие и извращенное действие. Кришна называет «таинственным» путь действий и лишь того называет мудрым, кто видит бездействие (плодов) в действии и действие (плода) в бездействии. Буддхой, пробужденным, именуется тот, чьи начинания свободны от

страстей, чьи действия сожжены в огне мудрости. Отказавшись от плодов не действует, даже совершая действия, творя действия лишь телесно, он не грешит (IV, 21).

Нужно отметить близость этих взглядов Гиты с буддизмом, настаивающим, что грешны (то-есть подлежат нравственной оценке) не действия, как таковые, а намеренья (ср. Ольтмар «История теософических идей в Индии», т. II).

Нельзя не подчеркнуть огромность этического сдвига, выраженного приведенным положением Гиты. Этика, современная Гите, не видела разницы между фактом и актом. Достаточно напомнить, что вся трагедия Эдипа построена на «грехе» (преступлении) совершенном не только невольно, но с горячим желанием его избежать. Если Наль совершает «грех», открывший ворота Кали, то лишь по некоторой небрежности нарушая ритуал (ср. I выпуск этой серии).

Тот, кто совершает действия, как долг, кто победил желания и доволен достигнутым, стоит выше противоречий. Он освобождается от уз кармы. Брахмо есть и жертвоприношение, и жертва и приносящий жертву (IV, 24), так формулирует Гита закон тождества в стихе, считающемся самым священным стихом произведения, то-есть наиболее полно выражающим его суть. Он стоит в прямой связи с III, 15: «вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве».

В следующих за IV, 24 шлоках Кришна поясняет феноменологическое разнообразие этого единого жертвоприношения. Оно понимается различно людьми, стоящими на разных ступенях сознания (ср. IV, 11 и IX, 20—31).

Шлоки 25—35 перечисляют различные формы жертвоприношения в зависимости от характера и ступени развития приносящего жертву. Дасгупта называет ст. 29 «тёмным» и затрудняется объяснить, как можно жертвовать прану апане и обратно «Трудно понять, — пишет он, — точный смысл жертвенного приношения праны апане и почему это называется жертвой. Толкования Шанкары и других мало помогли в этом деле. Они не говорят нам, почему это называется «яджна» или как может быть совершено такое жертвоприношение, они даже не стремятся дать синонимы глагола «juhvati» (совершать жертвоприношение), употребленного в контексте. Мне кажется, что дело идёт о мистической замене — о медитации (pratikṛāṣanā), употребляющейся вместо жертвоприношения, о чем упоминается в Упанишадах (напр. в Майтри Уп. VI, 9). В медитации представляется «Я» и ему рекомендуется совершать жертвоприношения пятью vāyus и почтить его мантрами (ср. Дасгупта, История Индийской философии, т. II, 448).

Не понятно, почему Дасгупта так осторожно выражает своё предположение: ведь по существу весь абзац от 25 до 33 шлоки говорит о «заменах жертвоприношения», так тщательно впоследствии разработанных Тантрами.

Вообще всё это место Гиты совершенно недвусмысленно выражает эволюцию от ведического материального жертвоприношения к символическому жертвоприношению Упанишад, то-есть развитие «садханы». Поясняя это, Кришна говорит: «Много различных жертвоприношений описано в Ведах, они произошли от кармы; зная это, ты освободишься. Лучше всех материальных жертв—жертва мудрости, ибо мудрость охватывает все (жертвенные) действия».

Нужно ли яснее говорить о *pratīkopāśanā*?

Таким образом, данное место Гиты не только не снижает мысли, выраженной в IV, 24, как полагает Михальский-Ивенский, но поясняет, уточняет её и указывает исторический путь её развития. Ученику подобает смиренно искать эту мудрость, вопрошая тех, кто обладает ею. Постигнув её, ученик увидит все существа в Едином. Мудрость есть наивысший очиститель, освобождающий от греха. Верующий получает такую мудрость, а сомневающийся, в силу своей неустойчивости, не может достигнуть цели. Поэтому, «мечем мудрости Единого, рассекая закравшееся в твое сердце сомнение, восстань в йоге, о Бхарата»,—заканчивает Шри-Кришна поучение IV главы.

Итак, основная мысль главы—определение действия, как жертвы, научение действовать жертвенно, то-есть не ради достижения своих целей, но бескорыстно, ради общего блага.

Глава определяет мудрость, как «умение действовать». В этой главе, посвященной «мудрости» (жнана), Гита особенно подчеркивает служебную роль познания, ценного не как таковое, но лишь как средство к освобождению. «Шип вынимается шипом, а потом оба выбрасываются»—изречение очень популярное в Индии. Еще раз эта глава убеждает, что Гита не есть гносеологический трактат, не «ньяя», а «йога» и только с такой точки зрения нужно подходить к ней. Требования последовательности изложения, «систематики», прилагаемые к Гите, как критерий для анализа текста и всего произведения в целом, ведут только к путанице.

В заключении главы некоторые исследователи видят «противоречие»: здесь как бы отдаётся предпочтение знанию, тогда как дальше отдаётся предпочтение бхакти. Если понимать под «жнана» гносеологию, то, действительно, может возникнуть недоумение. Но Шри-Кришна, как бы желая подчеркнуть, что речь идет не о «дискуссивном познании», а о «мудрости», как знании конечной цели и средств к её дости-

жению, подчеркивает, что «жнана» достигается верой, чем она и отличается от «санкхья», достигаемой рассуждением. Такая «мудрость» не противоречит бхакти, а выражает её. В этом смысле глава IV, как «жнана» может противопоставляться не гл. XII и другим, а первой половине II главы, где, действительно, рассуждение ведётся в духе «санкхья» (II, 31—38).

Глава V. Арджуна спрашивает о разнице между отречением от действий и йогой. Если йога есть «искусство в действиях», то как же понять наставления IV главы, особенно шлоку 19, где говорится о необходимости покинуть «всяческие начинания». По существу, V глава развивает дальше мысли, высказанные в IV главе. На вопрос Арджуны Шри-Кришна отвечает, что и отречение, и йога «ведут к благу», однако, йога превосходит саньасу. Эта же тема, только несколько варьированная, появляется еще раз в начале XVIII, гл. Шри-Кришна снова даёт определение отречения, как сохранения равновесия в треволнениях жизни и утверждает единство Санкхьи и Йоги, как двух сторон одного и того же процесса освобождения. Кришна настаивает снова, что достигнуть освобождения одним только рассуждением, без праксиса, без йоги нельзя.

В главе V слово «санкхья» правильной всего понимать, как «теоретическое размышление», а слово «йога», как «праксис» в смысле неоплатоников. Ниже будет показано, какое историческое содержание можно вложить в оба термина. Во всяком случае, и здесь уже можно подчеркнуть, что Гита не просто противопоставляет санкхья и йогу, но категорически настаивает на их конечном единстве и называет «детьми» тех, кто видит здесь разное. Трудно достигнуть отречения (саньасы) без йоги, то-есть без праксиса, а преданный праксису молчальник (муни) быстро достигает Брахмо; такой человек не оскверняется делами, он знает, что не сам он действует, а «гуны вращаются в гунах». Йогин совершает действия только таттвами, то-есть телесной своей стороной, включая сюда и буддхи, так как, согласно концепции санкхья, душевные процессы материальны (в смысле индийской философии, то-есть относятся к пракрити). Сущность же, пуруша, остаётся непривязанным. Так пребывает блаженный Владыка в «девятивратном граде» (теле), не совершая действий и не подвергаясь воздействию. Гита, в согласии с основной философской концепцией Индии, признаёт, что пуруша не действует, но лишь созерцает, а природа, пракрити, вращается сама по себе (V, 14 и гл. XIII).

Нельзя не узнать здесь дуализма Санкхьи, как философской школы, с её учением о бездеятельности Духа и деятельности Природы (Пракрити) и о полной их разделенности.

Шлоки 14—15 как бы противоречат шлокам 22—24 III главы и началу IV. Они развивают антитезу: «Я творец и нетворец» (IV, 13) и «Не принимает Владыка на себя ни греха, ни праведности». Особенно этот стих кажется идущим в разрез со всем духом Гиты, так настойчиво говорящей о любви (бхакти) к Ишваре и о любовной связи между человеком и Единым, о принятии Единым лепестка, воды, как дара любви и пр.

Конечно, в этом месте дан иной аспект божества, дан намёк на тот «непреходящий мир», который мыслится в Едином, наряду с непреходящей его деятельностью. Однако, следует обратить внимание на оборот, которым выражена эта мысль в тексте. Глагол «dā» с префиксом «ā» употребляется в эпосе почти исключительно в *medium*, активная его форма почти утратилась, но всё же *medium* сохраняет своё значение «действия для себя», непереводаемым на другие языки, не сохранившие такой глагольной формы. Именно в этом грамматическом обороте дано разрешение противоречия: не для Единого нужна праведность, и не для него противен грех. Он стоит над тем и другим и не принимает ни того, ни другого «для себя». Лишь для человека он принимает его жертву, как дар любви, для существ он воплощается и, становясь в основу природы (пракрити) действует. Он—творец для мира, не—творец для себя. Истинное знание Единого окутано неведением, но мудрость того, кто познал Единого «сияет подобно солнцу» (V, 16).

Мудрец всюду видит Одно и мир подчиняется тому, кто всюду видит тождество; хотя Брахмо пребывает, как основа всех существ, всей Пракрити, но не оскверняется несовершенством преходящих форм. Счастлив лишь тот, кто непривязанный ни к чему внешнему, находит счастье в самом себе и приближается силой йоги к Брахмо, кто до освобождения от тела преодолел желание. Кто счастлив внутренним, недоступным ничему внешнему, счастьем, тот входит в нирвану Брахмо (V, 24). Эта шлока развивает мысль 72 шлоки II главы: глава V даёт точное определение, что такое нирвана Брахмо, а также, что такое *йогин*.

Оба понятия характеризуются положительно, а не только отрицательно, как в буддизме Хинаяны (*малой колесницы*).

Эта положительная характеристика не совпадает и с определением, даваемым Махаяной. Приближение к Бытию Брахмо создаёт в душе йогина тот недоступный внешним касаниям мир, тот покой Бытия, который и есть Нирвана Брахмо. В основе такого покоя лежит непоколебимая вера в Единого, как «Друга всех существ». В конце главы указаны и

некоторые приёмы, помогающие достижению покоя путём торможения нервной деятельности: фиксация взора, ритмическое дыхание.

V глава решает вопрос об отношении между отречением и йогой. Отречение рассматривается, как осознание тождества всего сущего, реализуемого в Брахмо. Познавший это тождество, реализовавший его в себе, освобождается от вожделения, не связывает себя действиями, так как непривязан к плодам деятельности. Способ осуществления такого познания есть йога, почему глава и называется «карма-саньяса-йога».

Глава VI. Эта глава называется «Йога самообуздания» и является как бы техническим дополнением к предыдущим главам и в частности—развитием и уточнением мысли шлоки 27, V главы. Начинается она пояснением, что не тот саньясин, кто без огня и без обрядов и кто ведёт странническую жизнь нищенствующего монаха, как то описано, например, в Брахмо или Саньяса Упанишаде, а тот, кто совершает действия без привязанности к плодам. Это определение снимает требование, предъявляемое традицией Веданты к саньясину и даёт иное наполнение термину *йогин*. Шлока 2 утверждает тождество саньясы и йоги, шлока 3 устанавливает градации достижения в йоге: для мудреца-молчальника (муни), стремящегося к йоге, дело (карма) является средством, а для достигшего—умиротворение является средством (путем). То-есть недостигший умиротворения, ставя его себе целью, пользуется делами, как средством достижения, а достигший умиротворения пользуется им, как средством реализовать Единство. (Саматва). Достижим йогиним именуется тот, кто не привязан ни к делам, ни к объектам чувств и отрешился от всяких начинаний. Йогин сам себе и союзник и враг: он борется сам с собой, сам себя поднимает. Вся его цель заключается в достижении Единого, единения. Для этого нужно постоянно и неукоснительно упражняться. С 11 шлоки начинаются технические наставления в йогических упражнениях. От йогина требуется отрешенность от собственности, уединение, отрешенность от «я», обуздание мысли, полный контроль над ней и пр. Даются технические указания о жилье, месте, асанах.

Нужно сказать, что наставления эти, хотя и близки к наставлениям Йогасутр Патанджали, но даже в деталях техники всё же отличаются от них, не говоря уже о сущности.

Гита не уточняет асаны, не разбирает свойства каждой из них, как это делает позднейшая йога; не настаивает и на технике дыхания, которой придаёт такое огромное значение позднейшая йога; Гита только упоминает о приёме «уджая», то-есть об «уровнении дыхания, хотя и не пользуется позд-

нейшим техническим термином. Она говорит лишь о «пра-
наеме» вообще, в широком смысле этого слова. Таковы тех-
нические отличия более ранней йоги Гиты от более поздних
йогических систем, в том числе и системы Йогасутр. Важно
также отметить тематику медитации: она определяется Еди-
ным (эка), причём упор делается не на технику, а на со-
держание медитации, тогда как в системе Патанджали ос-
новное — техника, содержанию же медитации не придается
столь важного значения, так как главное это торможение
«волн материи мысли». В системе буддийской медитации
объект выбирается с установкой развить у подвизающегося
отвращение к проявленному, дать возможность почувствовать
тишету майи.

Стих 20 IV главы говорит об успокоении читты, как и в
Йогасутрах 1, 2, однако сутры определяют успокоение только
отрицательно, тогда как Гита даёт и положительное опреде-
ление (21—23) йогин вкушает блаженство от приближения
к Брахмо, посредством твёрдого устремления буддхи (ст. 25)..

Наконец еще одна важная особенность: Гита совершенно
не занимается вопросом о сиддхах и вибхути, тогда как
Йогасутры уделяют особое внимание и тому и другому.
Стремящемуся к Брахмо йогину Шри-Кришна даёт обетова-
ние: «Я не покину того, кто видит всюду меня и всё видит во
мне; и он не покинет меня» (30).

Итак, цель йоги Гиты—единение, цель йоги Патанджали—
отрешенность. Следующий указаниям Гиты йогин стремится
жить во всём и ощутить всё в себе, следующий указаниям
Патанджали—стремится достигнуть полного отрешения от
всего, полностью оторваться от преходящего, замкнувшись
только в себе. Арджуна находит, что для йоги, описанной
Шри-Кришной, нет достаточно оснований вследствие шаткости
манаса, сдержат который также трудно, как ветер. Такая
неустойчивость по мнению Арджуны, создаёт непреодолимое
психологическое препятствие для достижения сосредоточия,
требуемого йогой. Кришна согласен, что манас неустойчив,
но настаивает, что его можно победить постоянным упраж-
нением и бесстрашием (вайрагья). Йога недоступна тому,
говорит Кришна, кто не подчинил себя себе самому, то-есть
тому, кто не начал рассматривать все свои желания и чувства,
как средство для достижения Единства, кто не покорил их
этой цели, а воспринимает их как самоцель и придаёт им
безотносительную ценность.

Арджуна задаёт еще один вопрос: что станет с тем, кто
верит, но не обладает достаточной силой, чтобы достигнуть
высоты йоги. Кришна указывает, что никогда желающий

поступить праведно не вступить на путь скорби, так как важна направленность человека, овладение же гунами совершается постепенно. Если человек не может достигнуть вершин йоги в данном воплощении, он достигнет их в будущем. Усилия предыдущей жизни создадут ему необходимые внутренние и внешние условия. Кришна ставит йогина выше мудрецов и считает, что даже тот, кто пожелал изучать йогу, преодолевает Веды, то-есть относительные нравственные законы. Но выше всех Шри-Кришна ценит бхакти: из всех йогов наиболее совершенен преданный мне» (то-есть бхакта). Так заканчивается VI глава.

Этой главой, касающейся техники йоги, заканчивается и первая часть Гиты; которую можно назвать этикой. В этой части даны и разъяснены определения йоги, как метода достижения Освобождения, понимаемого, однако, в положительном смысле, как утверждение Бытия, а не в смысле буддийского нигилизма. Вопрос о йоге возникает непосредственно из разрешения нравственных задач, вызванных столкновениями нравственного человека с противоречиями не теоретического, а практического характера, почему Гита и рассматривает йогу не как гносеологию (жнана йога), а как учение о поведении, то-есть как праксис. Этим Гита отличается от ранних Упанишад, где упор делается на гнозу, которой и обосновывается праксис.

Из такой установки Гиты вытекают основные определения йоги: «йога есть равновесие» и «йога есть искусство в действиях».

Главы III—VI поясняют и развивают эти положения. Раз йога есть праксис, необходимо дать определение праксиса, то-есть действия, кармы. Гита различает (правильное) действие, бездействие и извращенное действие. Сущность «равновесия» заключается в сосредоточии своего сознания на Высшем, умении видеть Единое во всём разнообразии проявленного. Гита определяет Единое положительно, по принципу: *Тат твам аси*, («Это — То»), а не по принципу *нети* («не То»). Она сохраняет практический дуализм Пурушоттамы и бхакта во имя бхакти. Это—отличительный признак вишнеизма, лишь впоследствии принятый шиваизмом.

Заключительные слова VI главы являются переходом к теме следующего отдела Гиты—учении о Высочайшем Духе (Пурушоттама), то-есть онтологии, рассматриваемой как пневматология. Этой теме посвящены VII—XV главы.

Глава VII называется «Жнана-вижнана йога». Продолжая мысль предыдущей главы, Шри-Кришна «в полноте объясняет Арджуне, как можно познать Пурушоттаму, методом йоги. Это познание он называет «жнана савиджняна», то-есть знание совместно с его реализацией, действенное знание, а не просто теоретическое и отвлеченное (ср. примечание к гл. VII, 2 о значении этих слов). Йога приводит к Цели, но достижение её бесконечно трудно: из тысячи людей едва ли один её ищет, а из тысячи ищущих едва ли один постигает Единого.

Следуя методу Санкхья, Гита начинает учение о духе (пневматологию) учением о природе. Первые шлоки VII главы перечисляют элементы пракрити так, как они перечисляются в системе Санкхьи, принятой в Махабхарате, но с некоторым вариантом: в Санкхьи высшим элементом пракрити обычно считается буддхи (махат), тогда как Гита во главу пракрити ставит ахамкара. Впрочем, такая перестановка не является решающей для системы. Перечисленные элементы составляют «низшую пракрити» (природу). Шлока 5 говорит о «высшей пракрити», «живой душе»: джива, дживабхута. Джива есть индивидуальная Мировая Душа, Ишвара. Он поддерживает весь мир и порождает все существа. Учение о «второй пракрити» является одним из основных отличительных признаков ранней Санкхьи. Уже одна эта черта существенно разделяет раннюю и позднюю Санкхью, так как поздняя Санкхья не признаёт Мировой Души, а потому и является атеистической (в индийском смысле этого слова). Смешение двух Санкхьей, ранней и поздней не раз приводило исследователей к большой путанице, в частности, к полному непониманию Гиты, из которой вследствие такого непонимания начинали «делать окрошку» (ср. выше о школе Гарбе).

Итак, в VII главе развивается учение о низшей и высшей пракрити и о Пурушоттаме. В школах 7—12 изложена концепция тео-пантеизма с учением об Ишваре и его силовых проявлениях (вибхути), а в шлоке 13 утверждается чистый Дух, пребывающий над гунами и несвязанный ими.

Учение о трёх гунах приводит к учению о майе, но не как о мировой иллюзии, абсолютной нереальности,—так понимают майю ведантисты (Шанкара)—, а как о божественной силе (шакти), проявляющейся в гунах. Шлоки 16—30 говорят о стремящемся к Высшему, о стремящихся к частным формам божества, (дэва) и о мудреце, преодолевшем эти частные

образы, поистине достигшем единственно реальной цели — освобождения. Гита настаивает на значении бхакти для этой цели.

Глава заканчивается утверждением, что истинный бхакта освобождается от старости и смерти и полно познаёт Брахмо, Высшего Атмана и Карму. Бхагаван есть Высшее Бытие, Высший Бог (Адхидэва) и Высшая Жертва. Кто это знает, тот в час ухода познает его. В этих шлоках (20—30) важно различие Атмана и Брахмо.

Такое различие уже встречается в Упанишадах и представляет большой исторический интерес, так как является весьма важным моментом для правильного исторического понимания Гиты.

Глава VIII даёт пояснения к мысли, выраженной в последней шлоке VII главы. Вряд ли будет правильным видеть в шлоке 29 учение о дживанмукти: оно, вероятно, было развито в бхакти-йоге позже. Освобождение от старости и смерти, повидимому, следует понимать не в духе Хатха-йоги, еще не получившей своего развития во времена создания Гиты, а просто в том смысле, что погруженный в Высшее, как то описывали предыдущие шлоки, человек психически освобождается от страданий, научается преодолевать страдания, вызываемые старостью и смертью, так как шлока 30 говорит о физической смерти такого мудреца, как о само собой разумеющемся и о достижении им в час ухода высшего знания. Отсюда и название главы: «Знание и реализация его».

Глава VIII, как уже сказано, развивает идеи двух последних шлок предыдущей главы. Арджуна спрашивает о значении последних шлок VII главы и Шри-Кришна даёт следующее определение: Высшее Брахмо есть Высшее Непреходящее (Акшарам), Атман есть личный аспект этого Непреходящего, Мировая Душа — принцип миропроявления. Весь процесс проявления рассматривается, как Карма (причинно-следственный ряд), по существу своему жертвенный акт Высшего. Как и все подобного рода определения, и данное допускает много толкований, начиная с самых плотных, ортодоксальных (ср. примечания Теланга к данным шлокам). Слово *visarga*, употребленное во 2 полушлоке 3 шлоки имеет много значений, и очень противоречивых. Выбор значения *жертва* не обязателен. БПС*) выбирает для этой шлоки значение *Schöpfung, Erzeugung* (подробности см. в примечаниях).

*) Большой Петербургский Словарь—санскритский словарь Беккинга и Рота.

Шлока 4 также даёт возможности широких толкований. Употребленные здесь термины (равно, как и в VII, 30): *bhūta*, *darvata* и пр. сочетаны с префиксом *adhi*. Для данных шлок принято переводить этот префикс *наивысшее*. Так, например, делает БПС для слова *adhyātma*, переводя это слово через *Der höchste Geist* с ссылкой на VII, 29. Но префикс *adhi* имеет еще значение и «относительно», к, поэтому Дейсен переводит его в данной шлоке через *Gegenwart* — присутствие. Например, *adhibhūtan* через *Mein Gegenwart in den Wesen*.

Еще более отдаленно переводит Леви: *Le plan des êtres*. Перевод Дейсена интересен по мысли, так как вкладывает особое и живое значение в шлоку 4, остающуюся при буквальном переводе отвлеченной и несколько суховатой.

В шлоках 5—10 развито учение, очень популярное в Индии, что человек после смерти идёт к тому существу, о котором думает в момент ухода, почему Гита-настойчиво рекомендует думать в момент смерти о Едином и постоянно приучать себя к этой мысли так, чтобы она стала автоматической (создавать доминанту) и не нарушалась бы внешними впечатлениями, (сравнить также Чханд. Уп., 6, 8, 6; 3, 14, 6 и Прашна Уп., третья прашна).

Единый понимается в Гите, как Пуруша (Дух), творец мира. Дальнейшие шлоки подчеркивают тождество Единого, как Непреходящего (Акшарам) и Пуруши, как проявленного.

Глава VIII важна для усвоения теологических идей Гиты. По существу здесь развивается учение о Пурушоттаме, характерное для вишнуизма, принимающего в противовес школе Шанкары с её склонностью к шиваизму, личный аспект Единого и понимающего слияние с Единым, как диалектическое единомножество самотождественной единственности (в духе Шанкары).

В главе VI говорится о приёмах низших ступеней йоги, асане, пранаяме, хотя Гита не употребляет эти термины систематически, а тем более не мыслит под ними технических ступеней йоги, как они даны в Йогасутрах II, 29.

В главе VIII, после изложения сущности теологического учения, даются указания о высших ступенях йоги, обобщаемых в системе Патанджали, как самъяма. Однако и в данном случае Гита не пользуется выработанной терминологией и термином *дхарана* обозначается не шестая ступень йоги, как у Патанджали, но скорее то, что Патанджали называет самъяма, то-есть три последние степени сосредоточия или йоги.

В шлоке 13 рекомендуется медитация над словом АУМ совершенно в духе Упанишад. Известно, что такая медита-

ция не выдвигается системой Патанджали, разрабатывающей частные медитации для достижения «сиддхи» (вибхути). Цель же медитации, рекомендуемой Гитой, есть непосредственное слияние с Единым в «час ухода». Такое сосредоточие, как указывает Гита, ведёт упражняющегося по «Верховному Пути», ибо, для того, кто размышляет о Едином, покинув все другие мысли и желания, Ишвара легко достижим. Такого человека Гита называет йогиним, прекратившим воплощения.

Касаясь вопроса о смерти, Гита развивает теорию о мировых периодах, о сутках Брахмы, известную уже Упанишадим. Нужно подчеркнуть, что в тексте не употребляется слово *манвантара*.

Некоторые исследователи (например, Михальский-Ивевский) без достаточного основания считают строки, содержащие учение о «двух путях» интерполяцией. Во всяком случае, можно сказать, что они логически связаны с темой о жизни и смерти мира и о погружении в Единое в момент смерти. Нет основания считать учение Гиты о «двух путях» позднейшей вставкой только потому, что оно развито в Пуранах.

Во всяком случае, учение о «двух путях» встречается уже в ранних Упанишадах (ср. Чханд. Уп. IV, 15, 1—5 и VI), а также и в средних (Шветашватара Уп. 1, 4). Таким образом, нужно считать, что разбираемое место Гиты связано с контекстом, соответствует древним традициям, а потому и нет оснований считать его интерполяцией.

Глава VIII заканчивается утверждением, что йогин (разумеется в смысле Гиты) превосходит все плоды, обещанные жертвами, ибо он достигает Высшей Обители. Конец этот вполне в духе Упанишад, решительно ставящих внутреннее духовное развитие выше всякой обрядности.

Глава IX трактует о «царственном знании и царственной тайне» (таково название главы). В ней разбирается отношение Непроявленного к проявленному и понимание Пракрити, как мировой души, носительницы всех существ.

Пракрити, природа, рассматривается Гитой не как майя Веданты, и не как самостоятельное начало, в духе поздней Санкхьи, но как проявление силы Единого, йоги Ишвары. Понятие *йоги* в этой главе близко позднейшему понятию *шакти* в Тантрах. Нужно подчеркнуть, что термин *йога* в смысле *шакти* характерен для ранней Санкхьи.

В изложении учения об элементах (таттва) Гита пользуется терминологией, общей для ранней и поздней Санкхьи и вообще принятой в индийской философской литературе. Таким образом, это обстоятельство еще не дает основания для утверждения синкретизма Гиты: учение о таттвах, с его общепринятой для всей индийской философии терминологией, не специ-

фично для Санкхьи. Важно учитывать не общность терминов, как таковых, ибо они сохранялись в индийской философии на протяжении многих веков, а то значение, которое придано данным терминам в данном философском памятнике, важна система, слагаемая из общих элементов.

Напомним, что и основоположник школы Веданты, Шанкара пользуется терминологией Санкхья в изложении своего учения о майе, что отнюдь не является причиной для смешения столь разных систем, как Ведантизм и Санкхья (поздняя).

И в этой главе Гита касается вопроса о *вибхути*, затронутому уже в VII главе. В XV главе также упоминается о *вибхути*, а глава X специально посвящена этому вопросу.

Такое повторение характерно для индийской (и вообще восточной) литературы и его нельзя рассматривать, как особенность данного памятника, а тем более, как черту, свидетельствующую о его «мозаичности».

Однако, настойчивое возвращение к вопросу, показывает, его существенное значение для данного произведения, данной системы. Характерно утверждение Шри-Кришны, что все существа возвращаются в «его собственную природу». Оно совершенно несовместимо с учением поздней Санкхьи, рассматривающей мировой эволюционный процесс в духе монадологии: у каждого существа есть свой, не сообщающийся с другими мир, каждый пуруша уходит в свое единство, полностью отделяясь ото всего остального (кайвалья). Идея общей Праkritи, в которой растворяются частные природы существ и претворяются в ней, свойственна не только философским текстам Махабхараты, но и эпическим, что важно учесть для понимания связи Гиты с целым. Так, Кришна (V, 2691 — эпиз. Бхагавадьяна), говоря о «злой природе куравов», утверждает, что она полностью и на «долгие времена» погрузится в небытие (абхава) и претворится в природе (праkritи) самого Кришны.

Для выражения идеи Мировой Души Гита в данной главе пользуется образом всепроникающего акаши.

При переводе 8 шлоки возникают довольно большие трудности: «Находясь вне собственной природы (avasthabhya), снова и снова производжу множество существ...» (см. также примеч. IX, 8). За приводимое понимание говорит традиция схоластов. Так, Шридхара толкует выражение *avasthabhya* смысле *управляя, властвуя*. Однако прямое и первичное значение слова позволяет придать переводу вышеприведенный оттенок, ибо первое значение предлога *ava* есть *от-, раз-, вниз*.

Если так понимать данную шлоку, то разрешается парадокс шлок 4—5: дальнейшее развивает мысль, выраженную в VII, 5. В таком случае *са* шлоки 8 не нужно принимать, как противопоставление (сравни. например Дейсен *und doch*, а в смысле

связи: и, выражающей дальнейшее развитие мысли: «...и не связывают меня эти действия, безучастно присутствующего, несвязанного этими действиями...» (ср. Леви: «... car j' assiste comme indifférent...»). Со мной, как созерцателем (ablat. adsol.). Пракрити порождает все «подвижное и неподвижное» (ср. также гл. XIII).

Правильное понимание шлоки возможно только при учете всего контекста и зависит от установки переводчика, так как сама по себе шлока дает возможность почти диаметрально противоположных пониманий. Учение о бездействии Духа свойственно не только поздней, но и ранней Санкхьи, равно, как и Упаниадам, и поэтому нет ничего неожиданного в данном утверждении Гиты. Эта мысль подробно развита в гл. XIII. Однако, данную шлоку можно понимать и иначе. Так, Дейсен переводит: «Dadurch mir als Anseher (getrieben) gebirt Prakriti.....». Леви еще больше усиливает этот оттенок: «C' est par moi et sous mes yeux que la nature est rendu mère».

Глава IX, в частности данная шлока, давали повод обвинять Гиту в синкретизме, что свидетельствовало бы о ее относительно позднем происхождении. Разобрать этот вопрос возможно только при подробном рассмотрении положения Гиты в индийской философии вообще. Здесь приходится ограничиться упоминанием, что индийскую мысль на протяжении веков занимал вопрос о противоречии абсолютного и относительного и, в частности, о возможности действия (а, следовательно, и перемен) Абсолюта.

Как известно, последней крупной попыткой в индийской философии отстоять монизм является учение Тантр о Шакти, как о деятельном аспекте божества, символически выражаемом его женской ипостасью (эта *савибхеда адвайта* противопоставляется *нирвибхеда адвайта* ведантистов школы Шанкары). Нельзя безоговорочно обвинять Гиту в синкретизме, только потому, что она в понимании *адвайта* не следует школе Веданты, как понимал ее Шанкара, проповедовавший абсолютный монизм.

Философия Махабхараты в целом есть философия ранней Санкхьи, с ее *относительным монизмом* (*савибхеда адвайта*). Через школу Рамануджи *относительный монизм*, стремящийся разрешить противоречие *абсолютное — относительное*, проходит через весь вишнуизм, вплоть до поздних бенгальских школ. Как уже упомянуто, *относительный монизм* был отчасти воспринят и шиваизмом, так как Тантры развились в недрах шиваизма.

Гита не занимается смешением философских элементов адвайтизма с народными верованиями бхагаватов, но стоит на

иной позиции, чем абсолютный адвайтизм, давшей свою, особую линию развития философской мысли Индии.

Антитеза абсолют — относительное (личное) является одной из труднейших философских проблем, над которой веками, если не тысячелетиями билась человеческая мысль. Гита разрешает проблему, как учение о Пурушоттаме и двух пурушах и считает синтез этой дилеммы, разрешение парадокса, «царственным знанием».

Глава X называется «Вибхути-йога» — учение о проявлениях и *силах* Ишвары. В смысле поэтическом это одно из самых сильных глав Гиты, с исторической же точки зрения она представляет интерес для изучения связи Гиты с мифологическими образами ведической религии, в период создания браминизма.

Философски X глава развивает идею о двух Пурушах и со свойственной санскритской литературе любовью к деталям, рассматривает проявления Единого Духа или *самотождественного различия единомножества*. Таким образом, глава X тесно связана с предыдущими, так что и здесь нельзя видеть нарушения целостности произведения.

Глава XI. Если в главе X дано «теоретическое» изложение учения о проявлениях космического Духа, то во главе XI, где поэтическое напряжение Гиты достигает апогея, дается непосредственное поэтическое созерцание творческого Духа в его проявлениях, почему эта глава и носит название «Созерцание Вселенской Формы».

В историко-религиозном смысле глава XI является одним из вариантов «преображения», о котором повествуют многие религии и по силе поэтического напряжения и яркости образов это один из непревзойденных образцов подобного рода поэтического творчества.

Шри-Кришна раскрывается Арджуне в своем атрибуте Времени (Кала). Эта страшная форма, столь смущавшая не только европейцев, но даже и индийцев, более известна в своем женском аспекте Великой Матери (Кали, Дурга), ведущем свое начало из глубочайшей дравидической древности. Свидетельства о переживании видения «Вселенской Формы» многократно встречаются в индийской литературе, вплоть до самых близких времен. Так, ближайший ученик Рамакришны, Вивекананда, умерший в начале текущего столетия, долго находился под впечатлением такого видения и учил своих учеников поклоняться Ужасному (ср. Ромен Роллан, т. XX). Но такое переживание требует предельного напряжения психических сил и долго его нельзя выдержать.

Арджуна умоляет Кришну о пощаде, так как чувствует, что лишается рассудка и просит явить ему «знакомый четырех-

рукий образ», что странно звучит для европейского уха, но в индийском эпосе и изобразительном искусстве «многорукость» — довольно обычный символ многосторонней деятельности и силы. Так, например, Парашу-Рама, один из аватаров Вишну (Махабхарата, Рамаяна) изображается многоруким. Кришна часто мыслится четырехруким.

Приняв «свой обычный вид», Кришна снова подтверждает Арджуне, что только для бхакты возможно такое созерцание: ни знание Вед (здесь Веда — наука вообще), ни исполнение обрядов не приводит к этому человека. Таким образом, с точки зрения обладания йогическими *сиддхами* (вибхути) Гита на первое место ставит обладание силой бхакти.

Этой характернейшей черты Гиты нельзя упускать из виду при изучении памятника.

Глава XII. Такое настойчивое возвращение к проблеме бхакти порождает необходимость уделить этому вопросу специальное внимание, что и сделано в главе XII, называющейся «Бхакти-йога».

Арджуна, выслушав учение о проявленном и непроявленном Духе, задает вопрос, который из двух методов — стремление к Непроявленному или Проявленному лучше и скорее приводит к цели освобождения. Здесь опять-таки сказывается основной пафос Гиты — праксис. Арджуну не интересуют гносеологические тонкости, которым так много уделяет места Шанкара и даже Рамануджа. У Арджуны постоянно стоит один и тот же вопрос: «как я могу достигнуть блага?».

С этой точки зрения глава XII непосредственно и органически связана с теософическими главами VII—XI.

Арджуна получил наставление о двух формах божества, как в первой части он получил наставление о двух путях достижения — санкхьи и йоге. Как там, так и здесь, он непосредственно переходит к *виджняна*, практическому осуществлению знания. Шри-Кришна отвечает ученику, что нет принципиальной разницы между тем и другим методом, как нет и принципиальной разницы между проявленным и непроявленным Духом, так как это не два различных духа, а Единый и Единственный.

Все дело в практической постановке вопроса, ибо тот и другой путь ведет к одной цели — освобождению. Но для воплощенного «безмерно труден путь непроявленного». Он не отрицается Шри-Кришной, но только признается непосильным или почти непосильным для человека.

Итак, Гита дает свое учение о мировой Душе, не как отвлеченную гносеологическую концепцию, но как — выражаясь современным языком — «рабочую теорию», позволяющую ус-

пешней приблизиться к цели, так как Гита признает бхакти за основную движущую силу, а бхакти по отношению к непроявленному почти неосуществима.

Учение о личном божестве в концепции Гиты не является догмой, отступление от которой влечет за собой осуждение. Стихия Гиты — стихия свободной духовной жизни. Но не навязывая догм, Гита настаивает на практической применимости своего учения. Это недостаточно учитывается европейскими критиками Гиты. В XII главе упомянуты различные виды духовных упражнений, выходящие за пределы узко-йогических (в смысле йогасутр). Гита говорит об углубленном чтении, медитации, делах. Все пригодно для широчайшей цели, которую поставил себе человек, ему не следует ограничивать себя рамками догм, обрядов. Гита советует человеку искать в себе и самому определять свои способности: испробуй всё, выбери то, что для тебя наиболее приемлемо, что соответствует твоему духовному складу; но твоим внутренним двигателем должна быть бхакти, без нее любые внешние формы даже, казалось бы самые «действенные», бессильны.

Глава XII заканчивает «теософический» отдел Гиты, в основу которого положен дуалистически рассматриваемый монизм, технически называемый в философской литературе Индии *сabheda advaita*. Гита признает Единое Начало, но рассматриваемое дуалистически оно есть Пурушоттама, Сверхличное в себе. Силой своих проявлений (вибхути) Пурушоттама создает вселенную; проявления эти относительно реальны, а не полностью иллюзорны, как считает Шанкара. Такой концепции соответствует учение о *ме—он* и *ук—он* греческой философии и особенно эллинистической (ср. учение Плотина).

В противоположность Шанкаре, Гита признает за знанием лишь относительную ценность, лишь служебную роль, поскольку оно помогает отрешиться от множественности и приобщиться Единству. Истинным двигателем духовного развития Гита признает бхакти.

КОСМОЛОГИЯ

К III части Гиты можно отнести главы XIII—XV, излагающие основные теории системы Санкхьи, касающиеся космологии.

Глава XIII содержит учение о Пракрити и Пуруше согласно системе ранней Санкхьи. Шлока 1 этой главы считается интерполяцией и не входит в счет шлок по старой традиции. Шлока заключает вопрос Арджуны о «поле и познавшем поле».

Согласно традиции ранней Санкхьи, в главе XIII излагается дуалистическое учение о противопоставлении Духа и Материи. Полнота деятельности приписывается материи, дух же призна-

ется бездеятельным созерцателем происходящего в материи. Традиционно это учение называется учением о «поле и познавшем поле». Даже в ранних Упанишадах можно найти следы такого учения о пуруше и пракрити. Мир, микрокосм, рассматривается, как Вселенский Человек, Пушан, принесенный в начале времен в жертву. Впоследствии это учение развито Пуранами и Тантрами.

Единый есть «знаток поля» во всех «полях», то-есть во всех существах, во всех формах; поэтому человек, стремящийся к освобождению, должен стремиться отождествить себя с Брахмо, так как по существу различие между «познающим поле», то-есть воплощенным, и «познавшим поле», то-есть невоплощенным, Единым Духом, иллюзорно (сравнить Бхрихадараньяка Уп. 1, 4, 101). Истинное «знание поля» и «познавшего поле» есть «мудрость», так как такое знание ведёт к освобождению. Всё остальное—неведение, понимаемое не отрицательно, как отсутствие знания, но положительно, как ложное знание, заблуждение (аджнана, моха). Как и в предыдущих главах, Гита и здесь выдвигает на первый план праксис. а не гносеологию.

В шлоках 5—6 бегло перечисляются элементы Пракрити, как они устанавливаются ранней Санкхьей, а затем, в шлоках 7—11 излагается «предмет знания»: отрешенность от проявленного, преданность Единому; всё остальное объявляется «неведением». Гита призывает устремить мысль на «То», «Вездесущее», которое есть ни «сат», ни «асат» и из которого происходит всё проявленное. Таким образом, в основу полагается монизм, адвайта. Но Пуруша и Пракрити, как атрибуты Единого вечны, безначальны. Пракрити действует, Пуруша созерцает. Идея вечности атрибутов Единой Субстанции не чужда и европейской философии: она полагается в основу системы Спинозы, во многом опиравшегося на принципы Каббалы. Пракрити по существу есть выражение «вращения трёх гун (качеств)», а Пуруша есть «созерцатель этих гун». Страсть к гунам удерживает его в проявленном и создает карму воплощений в различных лонах. Отрешение от гун освобождает Пурушу от «океана самсары».

Все это вполне согласуется с системой Санкхья, но в отличие от поздней, дуалистической Санкхьи, Гита (как и еще более ранняя Санкхья Упанишад) утверждает конечное единство Духа, в котором сливаются все индивидуальные пуруши, тогда как поздняя Санкхья не принимает такого слияния, откуда и ее «атеизм» (анишвара Санкхья), вернее отрицание Мировой Души, Ишвары.

Глава заканчивается утверждением изначального Единства (ст. 30): Атман озаряет весь мир, как солнце озаряет всё поле.

Различие между «полем» и «познающим поле» осознается не как догма или как гносеологическое положение, но рассматривается, как практическое знание, позволяющее освободиться от кармы Пракрити.

Глава XIV. Глава посвящена изложению теории Санкхьи о деятельности гун, обуславливающей миропроявление. Это учение расценивается, как высочайшая тайна, знание которой освобождает навеки, так как оно позволяет отрешиться от процесса миропроявления.

Шлока 3, говорящая о Великом Брахмо, как о лоне всех существ, неоднократно обсуждалась индийскими и европейскими комментаторами Гиты. Повидимому, наиболее правильно понимать здесь под Брахмо Пракрити, как комментирует Шанкара.

Таким образом, глава начинается с повторения учения о единстве мирового Начала: Пурушоттама оплодотворяет Пракрити и так начинается миропроявление.

Далее идет изложение учения Санкхьи о трех гунах, излагается диалектика трёх гун; но и здесь Гита не входит в подробности учения о таттвах, так как изложение ставит себе целью объяснить деятельность гун для того, чтобы знающий мог освободиться от них. Как во II главе Арджуна, выслушав учение о йоге, тотчас задаёт практический вопрос о признаках отрешившегося от деятельности, так и в XIV главе, выслушав учение о трёх гунах, он задаёт вопрос о признаках превзошедшего гуны, то-есть чисто практической вопрос о том, что требуется для преодоления гун. Снова Кришна повторяет ученику теорию отречения от страстей и пребывания в равновесии. По существу — это повторение сказанного в первых главах поэмы, но только с несколько иной точки зрения. Наставление снова заканчивается указанием на истинную и единственную цель всех стремлений человека — достижение состояния Брахмо.

Глава XV считается одной из труднейших глав Гиты. В ней излагается учение о Пурушоттаме и о двух Пурушах. Эту главу многие считают очень путанной и непоследовательной, иные, в частности Гарбе и его школа, сомневаются в её «подлинности».

В параллель учению VII главы о двух природах в настоящей главе развито учение о двух Пурушах, под которыми, повидимому, надо понимать индивидуальное «высшее я», синтезирующее индрии, из которых манас — шестой и коллективную Мировую Душу, Ишвару, Человека Вселенского эллинистической философии и Каббалы, как синтез индивидуальных душ.

Как показала глава XIV, Пурушоттама, пребывая за пределами мирового процесса, синтезирует не только индивидуальные пуруши, но и конечный бинер Пуруши и Пракрити, Мудрый, знающий этот синтез, завершил карму и стал свободен. Последняя шлока этой главы очень похожа на концовку, завершающую всё произведение: «Так поведано мной это наитайнейшее учение...».

Это даёт право выделить последние главы Гиты в особую, четвертую часть поэмы.

Михальский-Ивеньский и многие другие исследователи сомневаются в подлинности XVII—XVIII глав и даже считают их «ненужным придатком». Но, оценивая Гиту, не следует забывать, что доводы, подходящие к оценке философского трактата, не вполне применимы к этому произведению, являющемуся не только философским, но и поэтическим и поэтому допускающему известные вольности в смысле последовательности изложения.

Как мы старались показать, из традиционных философских тем Гита в предыдущих главах касалась, этического, теологического и космологического учения. Мы считаем, что последние главы Гиты посвящены психологии, как социологии.

п с и х о л о г и я , к а к с о ц и о л о г и я

Психологическое обоснование социального строя — своеобразный приём индийской философии. Ранний феодализм оправдывал своё существование теократическими соображениями. Царь есть представитель национального бога (семиты, в частности евреи) или даже непосредственный потомок бога (сумерийская культура, египтяне). В таком случае, проблема зла, греха разрешалась как нарушение божеских уставов.

Несколько иной подход к разрешению этих вопросов развит в традиционных философских системах Индии. Правда, и здесь раджи ведут свой род от того или иного бога. Однако, не этим обстоятельством объясняется строение общества, а вместе с тем разрешается и проблема зла, как нарушения социальных законов.

Индия выработала своеобразный кастовый строй. В странах древнего Востока неограниченный владыка, например фараон, мог поставить любого из своих подданных на любую ступень социальной лестницы. Фараон соединял в своём лице и верховного правителя, и верховного жреца. В Индии раджа, как бы силен он ни был, не мог изменить своё кастовое положение: он мог оставаться только кшатрием. Касты, фактически основаны на родовой, а может быть и племенной группировке, так как шудры, повидимому, являют-

ся потомками покоренных пришлыми арийцами туземных племен (*дравидов*). Общий родоначальник всех каст—Брама, из головы которого произошли брамины, из рук кшатрии и т. д.

Таково теологическое объяснение социального строя, но из него проистекает и психологическое: каждый член тела Браммы выражает известные психологические качества: брамины—мыслители, кшатрии — деятели и пр. Достойно внимания, что пандиты даже и до последнего времени стараются обосновать кастовый строй психологически. Но Санкхья строит всю психологию на теории гун и таттв. Вся психика с её сложным разделением вплоть до буддхи есть проявление Праkritи, то есть материальна. Проблема зла разрешается не в космическом аспекте (Муму-Тиамат, Апопи и пр.). Иначе говоря, зло не противопоставляется добру онтологически, как не противопоставляется бытие небытию. Вот почему в «этической» части Гиты не ставится проблема зла, как таковая, а лишь проблема «знания» и «незнания», видья-авидья. Индийская философия трактует проблему зла лишь феноменологически, а, следовательно, психологически, так как для Санкхьи эти моменты сближаются почти до полной их неразличимости. Гита не могла бы претендовать на полноту охвата философских проблем, если бы оставила в стороне проблему зла и психолого-социологическую проблему. Вот почему оправдывается существование последних глав, которые с этой точки зрения никак нельзя считать «лишними», неоправданными общим планом произведения и пр.

Глава XVI и XVII рассматривают антитетику «добра и зла», а XVIII — дает на основании её психологический аспект теории каст. Вторая половина главы является настоящим заключением произведения.

Глава XVI посвящена проблеме зла в её психологическом аспекте. Так дополняется тематика II—III глав.

Здесь развивается учение о «двух путях» или линиях проявления — божественном и асурическом, о пути нисхождения и восхождения. Глава носит выраженные полемические черты и, возможно, направлена против нигилистических философских теорий, в частности, возможно, против буддизма. Во всяком случае и в этой главе Гита настаивает на закономерности миропоявления, на всеобщей правде и учении об Ишваре.

Эту свою правду Гита противопоставляет нигилистическим учениям о мире, как чистой иллюзии и порождении страсти (Камы). Подход людей асурического пути к разрешению мировых проблем рассматривается как грубый и примитивный. Единственный смысл существования, говорит Гита, эти люди видят в удовлетворении своей похоти. отождествив каму с «я», такие люди опутывают себя крепкими узами кармы и впадают

в иллюзию разделенности. Приняв единичное за целое, они считаются только с собой и своими влечениями. Они прочно захвачены кругом рождений и смертей и поэтому рождаются «в лоне асуров». Они ненавидят Единого в себе и в мире. Тройки врата этого безумия: «гнев, вожделение и жадность». Не преодолев их, нельзя достигнуть освобождения. }

Гита оправдывает на этой ступени развития необходимость законов, дающих возможность постепенно выпутаться из сетей кармы и приблизиться к задачам «высшего пути», о которых шла речь в предыдущих главах.

Так распознаётся божественная и азурическая участь, откуда и название главы.

Глава XVII. Из предыдущего утверждения необходимости закона, на известной ступени развития, как регулятора, предохраняющего от закрепления в сетях кармы, от «трех погибельных врат», вытекает рассмотрение отношения человека к Шастрам.

Многие европейские исследователи считали главу XVII противоречащей общей установке произведения, а поэтому и принимали её как браманическую вставку в произведение по существу противобраманическое, каким они считали Гиту. Но эту главу можно понимать и иначе.

Гита, совершая диалектический круг, рассматривает вопрос о шастрах с иной точки зрения, чем во II главе. Если там учитель стремился отсрвать ученика от привязанности к формам, создать такой отрешенностью возможность освобождения, то в главе XVII Кришна показывает место и значение этих форм в системе пути (марга), указанного ученику. Глава II рассматривает формы закона, ставшие негибкими в силу присущего всему проявленному инерции (тамас—ср. II, 45) и потому препятствующие движению по пути освобождения. В силу этого они должны быть сняты, чтобы могла явиться более синтетическая истина. Но эти же формы, в силу присущего им качества *гармонии, саттвы* (в той или иной степени) являются необходимым этапом для преодоления «трёх врат мрака».

Вот почему глава начинается вопросом Арджуны, в каком соотношении гун находится человек, совершающий жертвы, но не согласный с предписанием шастр, то-есть, как сочетать учение о трёх гунах и о божественном и асурическом пути с йогой. На этот вопрос Кришна отвечает изложением учения о тройном подразделении веры в зависимости от состояния трёх гун в человеке, то-есть проблема разрешается не онтологически, а психологически, откуда и название главы.

Как психологическая и феноменологическая, тематика главы XVII ставится Гитой ниже тематики главы XII, завершаю-

щей теологические главы Гиты. Состояние, о котором говорит глава XII, доступно только людям «избранным среди избранных», в главе XVII речь идет не о «героях духа», а о среднем человеке и проблема веры рассматривается сообразно потребностям этого уровня, то-есть с точки зрения «всех людей», массы. И вера, и жертва, и тапас могут быть тройкими, согласно теории трёх «качеств» (гун). Так можно оправдать включение в Гиту XVII главы.

Глава XVIII является как бы конспективным повторением основных положений Гиты и некоторым частным их развитием в аспекте кастовой дхармы, то-есть социологическом. Таким образом, беседа учителя и ученика замыкает тематический круг, как бы снова возвращается к начальному вопросу.

Арджуна спрашивает о сущности отречения (самньяса) и отрешения (тьяга). Здесь санскритские термины приходится переводить условно. Нужно сказать, что и текст не строго выдерживает их употребление и разграничение этих понятий. Шри-Кришна даёт такое определение: отречение (самньяса) есть отказ от желанных дел, от влечения к делам и от желания их плода; отрешенность (тьяга) есть отказ от дел вообще. Так повторяется тематика главы III, но здесь тема развивается несколько иначе, с несколько иным оттенком: а именно в свете учения о трёх гунах. Так она включается в плоскость рассмотрения, определяющую характер трёх последних глав Гиты.

Изложению и здесь придад феноменологический и психологический характер, особенно выраженный в главах XVI—XVII. Но основная мысль остаётся той же, что и всего произведения: нужно научиться действовать отрешенно, не по личным мотивам, а ради выполнения *дхармы*.

Кришна последовательно рассматривает в аспекте учения о гунах различные феноменологические формы деятельности (шлоки 20—35), как она выражается в обществе с его кастовым разделением. Шлоки 36—40 говорят о радости в зависимости от трёх гун, шлоки 41—44 касаются в традиционных формах учения о кастах и их обязанностях (в том же аспекте). В шлоках 45—63 повторяется вкратце, как может человек достигнуть совершенства отрешенно, без желания плодов совершая свою дхарму, присущую ему в силу рождения.

Изложение идёт в скуповатом ортодоксальном стиле, мало свойственном Гите и близком к ортодоксальному браманизму. Но вот снова учитель возвращается к излюбленной теме бхакти, изложение снова оживляется, достигая высокого пафоса.

Бхагаван открывает «свое наитайнейшее слово». Слово это — бхакти. Опять снимаются все формы. Снова звучит

лейтмотив всего произведения: «Ты — возлюбленный мой, а я — твой». В этой любви — свобода. Для бхакти не нужно никаких ограничений закона, никаких условностей, так как она сама есть высший закон миропроявления, не нужно никаких шастр, на которых настаивает XVII глава и пространно изложенных в начале XVIII главы. «Оставь все обряды, ищи прибежища у меня, я освобожу тебя ото всех бедствий, не скорби!» (шл. 66). Этим «наитайнейшим словом» заканчивается поучение. Позднейшая бенгальская мистика, опирающаяся на Гиту, выразила это в учении о «бхакти детёныша обезьяны» и «бхакти котёнка». Детеныш обезьяны в момент опасности активно цепляется за мать, которая и выносит его из беды; котенок даже не осознает опасности и остается пассивным, мать сама заботится о его спасении. Последняя бхакти считается уделом избранных и доступной лишь для единиц.

Всё сказано. Для ученика настало время действовать. И здесь Кришна предоставляет ему полную свободу, без которой невозможно никакое духовное развитие: «ты выслушал, теперь поступай, как знаешь». Никакого принуждения нет и быть не может. Путь свободы избирается и осуществляется свободно и свободным человеком. Арджуна отвечает: «Пало незнание, воспринято учение (смрити), я поступлю по твоему слову».

Заключительные шлоки Гиты относятся к её обрамлению и выражают восторг Санджаи, колесничего Дхритараштры, чудесным образом по милости Вьясы, внимавшего «святой беседе».

* * *

По своему изложению Гита не является строго выдержанным философским произведением с последовательно расположенными частями, с концентрацией материала строго по главам. Это есть характерное религиозно-поэтическое, и вместе с тем философское произведение, с довольно частыми повторениями и нарушением систематичности изложения даже основных тем. Так, например, вопрос о дхарме трактуется в главах II, XVII, XVIII, а также затрагивается и в других главах.

Такая несистематичность изложения, свойственная и другим аналогичным памятникам древности, не нарушает общей целостности произведения, сохраняющего на всём своём протяжении основную идейную нить, но только свидетельствует о раннем его происхождении и об особых литературных приёмах, характерных для традиционной философской литературы Индии.

Гита не есть произведение гносеологическое. Все термины, касающиеся «знания», «мудрости» носят выраженный оттенок

праксиса, йоги, этический оттенок. Гита не ставит гносеологических проблем в чистом виде, но пользуется ими только как вспомогательными моментами, для решения этических вопросов. Гносеология Гиты носит служебный характер, что свойственно и многим другим произведениям традиционной индийской философии.

Основная проблема Гиты есть проблема «спасения», освобождения, то-есть этическая проблема. Ученика интересует только этот момент, и вся речь учителя является ответом на вопрос о «дхарме». Без ясного понимания этого момента не может быть ясного понимания построения всего произведения.

В противоположность греческой и западной философии, развивавшей преимущественно гносеологические проблемы, философия Индии носит выраженный этический характер.

Если принять за путеводную нить этический момент, то тематика Гиты и распределение материала становятся оправданными. С точки зрения гносеологии начало Гиты не обосновано: не установив никаких опорных гносеологических точек, Гита сразу начинает с разрешения практических, этических проблем.

Первый отдел Гиты посвящен изложению йогического праксиса (II—VI); здесь излагается основная тематика Гиты, даётся идеал жизни и понятие о том, что Гита называет «Высшим Путём».

Только через этику Гита подходит к теологии, вернее теософии, а через неё к гносеологии. Всё это излагается во второй части произведения (гл. VII—XII). «Верховный Путь» в понимании Гиты есть сочетание бхакти,—как внутреннего состояния, основанного на любви, целеустремленности к Высшему в себе,—и кармы, как реализации вовне этой целеустремленности. Гита категорически борется против *квиэтизма*, *неделания* и в этом её коренное различие от джайнизма, буддизма и йоги Патанджали.

Самым категорическим образом Гита утверждает, что «неделанье» не ведёт к освобождению, так как «при неделании человек не может даже совершать отправлений своего тела». Подобно тому, как Единый, без желания плодов, непрерывно пребывает в действии, так в Нем должны пребывать все существа, весь мир должен совершать свою карму, ибо бездействие ведёт к хаосу. Единственный способ освободиться от самсары это в силу бхакти совершать дела без желания плодов; так совершаемая карма не связывается с деятелем, а

растворяется в общемировой карме. Действуя так, можно не бояться нарушения временных норм, *шастр*, так как всякая форма¹ в силу качества *тамаса* постепенно застывает в инерции, а деятельность требует движения, то-есть по существу своему диалектична.

Отсюда — учение об относительности этических норм и безусловности этического их обоснования (бхакти).

Один и тот же факт для разных деятелей, на разной ступени развития может быть и святой обязанностью и тяжким грехом. Сам по себе факт не несёт в себе этической ценности, находясь вне проблемы ценности, он рассматривается гносеологией, а не этикой. Для этики же важен акт, то-есть волеуправленное действие. Эта концепция совпадает с буддийскими установками: Будда учил, что стремление связывает человека гораздо больше, чем осуществление стремления.

Для индийской философии факт есть звено причинно-следственного ряда *вращения гун* и только с этой точки зрения подлежит рассмотрению. Особенно ярко это учение выражено у буддистов в понятии *дхарм*, причинно-следственных нитей, только *проходящих* через *индивидуум* (по существу иллюзорный), но не начинающихся и не кончающихся в нём.

Для этики важен только акт, только он может нести в себе моральную ценность, определяемую не внешним фактом, а намерением. Шри-Кришна начинает свои поучения с выяснения разницы между этими двумя моментами, неясной для Арджуны; смешение факта и акта приводит Арджуну «в отчаяние». Кришна учит, что всякие частные цели действий связывают, а потому и «грешны», то-есть несут в себе элементы тамаса, от которых прежде всего нужно освободиться человеку. Лишь цель, внеположенная гунам, действительно ведёт к освобождению. Если действие, как факт, неизбежно относится к области гун, то, как акт, оно может, а потому и должно быть свободным от гун.

Единственная мыслимая вне гун цель есть Единое, имеваемое в индийской философии Брахмо, Атманом, Пурушоттамой. Атман (Пурушоттама) есть личный аспект безличного Брахмо. Акт, ставящий такую цель, порывает с причинно-следственным рядом и выходит из сферы влияния

гун, как выходит из сферы притяжения земли корабль будущего, устремленный в межпланетное пространство. Гита признаёт принципиальное тождество пути к Брахмо и к Атману (гл. XII), но считает, что психологически легче путь к Атману (Пурушоттаме).

Единственно возможное разрешение этических задач Гита видит не в исполнении частных норм (дхармы шрути), не в системе запретов и дозволений, но и не в отказе от деятельности, а в отказе от плодов кармы, в отказе от частных целей во имя Единой Цели, понимаемой, как Освобождение. Того, кто может осуществить это этическое требование — утверждает Гита — грех не пятнает, как вода не смачивает лепестков лотоса (ср. V, 10).

Из учения о Высшем Пути вытекает и вторая, теософическая часть Гиты, построенная антитетически. Основная антитеза, обуславливающая все другие, есть утверждение Единого, как деятеля и недеятеля (IV, 13). Эта антитеза разрешается теорией о «двух природах Единого» или теорией «о трех пурушах» (ср. VII, 4—5 и XV, 16—17), предвосхищающей теорию Шакти в Тантрах. Она основана на диалектике различия атрибутов Единого, которое в себе есть ни *сат*, ни *асат*, ни бытие, ни небытие. Как проявленное, Брахмо есть Пурушоттама, порождающий, охраняющий и разрушающий миры (ср. Кала и Кали, Авалокитешвара махаянистов). Гита настаивает, что все эти положения не могут быть изложены в логических формах рассуждения (санкхья), но постигаются на различных ступенях экстаза йоги, как откровение. Характерно повествование Анугиты: когда Арджуна просил Шри-Кришну повторить ему поучения Гиты, Кришна отвечал, что не может этого сделать, так как эти поучения он давал, находясь в йогическом экстазе (Махабхарата, XIV, 408—419). Наивысшая форма экстаза дана в гл. XI (йога Созерцания Вселенской Формы). В этой кульминационной точке Шри-Кришна утверждает единство бхакти и кармы, а также их исключительное значение для достижения освобождения.

Третья часть излагает относительный монизм, вернее относительный дуализм Санкхьи (савибхеда адвайта). Показать такой дуализм Гите нужно, чтобы психологически обосновать возможность освобождения от гун: в сущности, каждая монада *джива* есть *созерцатель* и внеположен круговороту гун, с

которыми он, в своём созерцании, лишь отождествляет себя. Как грезящий отождествляет себя с образами сновидений. Знающий это уничтожает связи с самсарой и восстанавливает истинный пневматологический монизм.

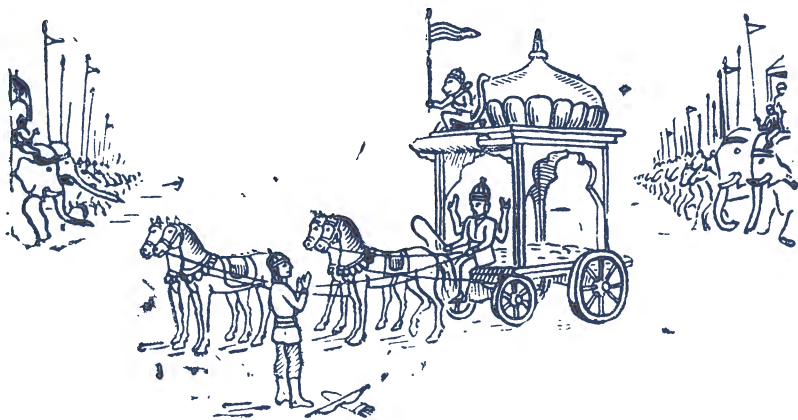
Последние главы Гиты, составляющие четвертый её отдел (гл. XVI—XVIII), излагают феноменологию кармы и задачи того, кто, готовясь к Высшему Пути, находится еще в области частных целей, а потому подлежит действию относительных норм Шастр. Отсюда вытекает изложение этики каст, замыкающее круг поучений Гиты.

В заключение, Гита утверждает над всем этим, как наитайнейшее наискровеннейшее слово — абсолютную бхакти (ХКШ, 65—66). Позднее бенгальские школы бхакти развили это слово в учение о *бхакти котёнка*.

Итак, в Гите можно видеть совершенно определенную целостность построения, если подходить к ней не с предвзятыми требованиями внеположенных систем, а с точки зрения внутренней логики самого произведения, его эпохи и традиций.



ॐ
॥ अथ ॥
॥ भगवद्गीता प्रारम्भ्यते ॥



БХАГАВАДГИТА

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД



Глава I

Дхритараштра сказал:

1. На поле дхармы, на поле Куру, сойдясь для битвы,
Что совершили наши, также Пандавы, Санджая?

Санджая сказал:

2. Дурйодхана, тогда строй пандавов увидев,
Приблизясь к наставнику, слово промолвил, раджа.
3. Видь, о наставник, огромную рать Пандавов,
Её сын Драупады, мудрый твой ученик, построил
4. Искусстные лучники, витязи здесь; в бою они равны
Бхима, Арджуне.
Юдхана и Вирата, Друпата — великий воитель—
5. Дхриштакету, Чекитена, князь Бенареса могучий,
Шайбья, бык среди людей, Пуруджит, Кунтибходжа,
6. Удалой Юдхаманью, Утгамоджа могучий,
Мощные витязи — Субхадры сын, сын Друпаты.
7. Лучших из наших узнай, дваждырожденный!
Моей рати вождей, их тебе назову для сравнения:
8. Ты сам, владыка, и Бхишма, и Карна, победоносный
Кришна,
Ашваттама и Викарна и сын Сомадатты могучий.

9. Есть много других отважных, ради меня не щадящих
жизни;
Разным оружием владея, все они опытни в битве.
10. Всѣ ж наша недостаточна сила, водимая Бхишмой,
Их же достаточна сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому все вы, на каком бы вы ни были месте,
Охраняйте всячески Бхишму!
12. Чтоб возбудить его бодрость, старший из куру, предок,
Доблестный, в рог затрубил, львиным ревом звучащий.
13. Тогда вмиг зазвучали рога, литавры, бубны,
Барабаны, трубы громopodobным гулом.
14. На колеснице громадной, белыми коньми влекомой,
Стоя, Мадхава, Пандава в рога затрубили.
15. В Панчаджанья — Хришикеша, в Девадатта—
Дхананджая;
Врикодара же, страх наводящий, трубил в огромный
рог Паундра.
16. В Анантавиджая, раджа, дул Юдхистхира, сын Кунти,
Накула и Сахадэва — в Сугхоши и Манипушпака.
17. Великий стрелок Бенареса, витязь могучий Шикханди,
Дхриштрадьумна и Вирата, непобедимый потомок Сатьяки,
18. Драупада, его потомки, Субхадры сын долгорукий,
Поочерѣдно в рога затрубили, земли повелитель.
19. Этот клич раздирал сердца сыновей Дхритараштры,
Рокотом небо и землю наполнив.
20. Тогда увидав строй сынов Дхритараштры, метавших
стрелы,
Поднял оружие Пандава, носящий знак обезьяны на стяге.
21. И Хришикеше, земли владыка, промолвил слово.

Арджуна сказал:

Останови меж двух ратей мою колесницу, Ачьюта!

22. Что бы мне разглядеть предстоящих, витязей жаждущих битвы,
С ними мне нужно сразиться в возникающей схватке.
23. Тех знать я хочу, что сошлись там, в сражении,
Готовясь исполнить волю Дхритараштры коварного сына.

Санджая сказал:

24. Вняв словам Гудакеша, остановил Хришикеша
Огромную колесницу между двух войск, Бхарата.
25. Пред Бхишмой и Дроной, пред всеми царями
воскликнул:
«О, Партха, смотри на сошедшихся куру!».
26. И увидал тогда Партха дедов, отцов, наставников, дядей.
Товарищей, братьев, сыновей и внуков,
27. Тестей, друзей, стоящих в обоих ратях;
Всех сошедшихся вместе родных увидал Каунтея.
28. Жалостью тяжело томим, скорбный, он так промолвил.

Арджуна сказал:

При виде моих родных, пришедших для битвы, Кришна,

29. Мышцы мои слабеют, во рту пересохло,
Дрожит моё тело, волосы дыбом встали,
30. Выпал из рук Гандива, вся кожа пылает;
Стоять я не в силах, мутится мой разум.
31. Зловещие знаменья вижу, не нахожу я блага
В убийстве своих родных, Кешава.
32. Не желаю победы, Кришна, ни счастья, ни царства;
Что нам до царства, Говинда, что в наслаждениях жизни?
33. Те, кого ради желанны царство, улады, счастье,
В эту битву вмешались, жизнь покидая, богатства:

Санджая сказал:

47. Так молвив в бореньи, Арджуна поникнул на дно
колесницы;
С сердцем пронзенным тоской выронил лук он и стрелы.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит первая глава,
и м е н у е м а я*

О Т Ч А Я Н Ь Е А Р Д Ж У Н Ы





Глава II

Санджая сказал:

1. Ему, состраданием объятому, с полными слёз глазами,
Скорбному, Мадхусудана тогда вымолвил слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Как у тебя возникло в час беды заблуждение такое?
Оно для арийца позорно, лишает блаженства, к бесчестью
ведёт, Арджуна.
3. Не поддавайся бессилию, Партха, это тебя недостойно!
Покинув ничтожную слабость сердца, восстань,
подвижник!

Арджуна сказал:

4. Как, в битве, сразу я стрелами Бхишму и Дрону,
Мадхусудана?
Их, достойных почтения, супостатов губитель?
5. Чем убивать этих чтимых гуру, лучше нищенством жить
нам здесь в мире,
Ведь гуру убив, хотя бы корыстных, уже здесь мы вкусим
окровавленную пищу,
6. Не знаем, что будет для нас достойней — быть
побежденными иль одержать победу?
Мы утратим желание жизни, если погубим
противоставших сынов Дхритараштры

7. Боль состраднья меня до глубин поразила; не разумея
дхармы,
Я вопрошаю, что лучше, скажи это ясно; я твой ученик,
тебя умоляю.
8. Ибо я не предвижу, чтоб эта скорбь, палящая чувства,
могла утолиться
Достижением здесь, на земле, беспорного царства
или даже владычеством над богами.

Санджая сказал:

9. Это сказав Хришикеше, Гудакеша молвил:
«Не буду сражаться»—и замолк, о славный воитель.
10. Ему отвечал Хришикеша, как бы с улыбкой, Бхарата;
Скорбящему между двух ратей молвил такое слово.
Шри-Бхагаван сказал:
11. Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому
сожаленья не надо:
Не скорбит познавший, ни о живых, ни об усопших..
12. Ибо Я был всегда, также и ты, и эти владыки нар: доп,
И впредь все мы пребудем вовеки.
13. Как в этом теле сменяется детство на юность и старость,
Так воплощенный сменяет тела; мудрец не смущается
этим.
14. Касания плоти, Каунтея, приносят страдание, радость,
жар, холод,
Непостоянны они: приходят—уходят; противостань им,
Бхарата!
15. Лишь человек, не колеблемый ими, о, бык среди сильных,
В страдании, радости равный, стойкий, созрел для
бессмертья.
16. Небытие непричастно бытию, бытие небытию непричастно;
Граница того и другого ясна для постигших правду.
17. Неуничтожимо то, чем этот мир распространт; постигни:
Непреходящее уничтожимым сделать никто не может.
18. Эти тела преходящи; именуется вечным носитель тела,
Непреходящим, неисследимым; итак, сражайся, Бхарата!

19. Кто думает, что Он убивает или кто полагает, что убить
Его можно.
Оба они не знают: не убивает Он сам, и не бывает убитым,
20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, Он
никогда не возникнет;
Нерожденный, постоянный, вечный, Он, древний, не
умирает, когда убито тело.
21. Кто нерожденного, непреходящего, вечного знает,
Как может такой человек убивать или заставить убить
кого-нибудь, Партха?
22. Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает,
иные,
Так обветшавшие сбросив тела, в новые входит, иные,
носитель тела.
23. Не сечет его меч, не обжигает пламя,
Не увлажняет вода, не иссушает ветер:
24. Неуязвим, неопалим Он, неувлажняем, неиссушим;
Вездесущий, Он пребывает, стойкий, недвижимый, вечный.
25. Непроявленным, непредставимым Его именуют;
Зная Его таким, ты скорбеть не должен.
26. Но если б Его и считал ты подлежащим смертям и
рождениям,
То и тогда, могучий, ты не должен о Нем сокрушаться.
27. Рожденный неизбежно умрёт, умерший неизбежно родится;
О неотвратимом ты сокрушаться не должен.
28. В начале существа непроявлены, проявлены в середине,
Непроявлены также в исходе; какая в этом печаль,
Бхарата?
29. Как на чудо один на Него взирает, другой говорит о Нем,
как о чуде;
Иной внимает о Нем, как о чуде, но и услышав, Его никто
не знает.
30. Неуязвим воплощенный всегда, в каждом теле;
Так не скорби ж ни о каких существах, Бхарата.

31. Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе колебаться;
Ведь лучше для кшатрия нет ничего иного, чем
справедливая битва.
32. Как во внезапно отверстые райские двери, Партха,
Бодро вступают кшатрии в справедливую битву.
33. Если же ты справедливой битвы не примешь,
Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести.
34. Говорить станут все о твоём вечном позоре,
А бесчестие славному — горше смерти.
35. Великие витязи будут думать, что ты отказался из страха
от битвы;
Ты, кого некогда чтили, станешь для них презренным.
36. Много позорящих слов твои недруги скажут,
Над мощью твоей издеваясь; что может быть хуже?
37. Убитый, ты неба достигнешь, живой—насладишься землею;
Поэтому, встань, Каунтея, и решишь на сражение!
38. Признав, что равны несчастье и счастье, неудача и
достижение,
Поражение, победа, готовься к битве, чтобы греха
избегнуть.
39. Я доводы изложил рассудка, внемли наставлению йоги;
Приобщась этой мудрости, Партха, ты уз кармы
избегнешь.
40. Здесь не гибнут усилия, здесь нет извращения;
Даже малая доля этой дхармы от великого страха спасает.
41. Решительна эта мысль, целостна, радость Куру;
А нерешительных мысли—нескончаемы, многоветвисты.
42. Неразумные держат пышную речь, ссылаясь на букву
Веды;
Партха, они говорят: «Нет ничего иного».
43. Возбуждает она желанье, устремляет к раю; сулит, как
плод кармы—рождение,
Полна предписаний, обрядов для достижения богатств и
власти.

44. Кто стремится к утехам и власти, увлекается этим;
Для того недоступна мысль, устремленная к самадхи.
45. В царстве трёх гун находятся Веды, отрешись от трех
гун, Арджуна.
От противоречий свободный, в действительном стой
неизменно, откажись от владенья, будь Атману предан.
46. Сколько пользы в ключе, когда кругом вода прибывает,
Столько пользы в Ведах, для постигшего брамина.
47. Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побуждением, но и
бездействию не предавайся.
48. В йоге устойчивый, действуй, оставив привязанность,
Дхананджая!
В неуспехе, удаче будь равным; равновесьем называется
йога.
49. Ибо дело значительно ниже, чем йога мудрости,
Дхананджая;
Ищи прибежища в мудрости; плодами прельщённые—
жалки.
50. Здесь покидает мудрец и грехи и заслуги;
Предайся поэтому йоге, йога—в делах искущённость.
51. Мудрые люди, покинув плоды, порождённые делом,
Идут, расторгнув узы рожденья, в область бесстрастья
52. Когда через дебрь заблуждений пройдёт твой разум,
Ты достигнешь свободы от предписаний закона.
53. Когда, противопостав писаньям, непоколебимо твой разум
Утвердится в самадхи, ты достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Как узнаётся тот, кто стоек в познании, кто достиг
самадхи?
Как говорит стойкий духом, как он сидит, как он ходит,
Кешава?

Шри-Бхагаван сказал:

55. Кто все желания сердца отбросил, Партха, найдя в самом себе радость,
Тот именуется стойким в познании.
56. Кто в беде не колеблется сердцем, кто угасил жажду счастья,
Отрешенный от страсти, страха и гнева, стойкий духом—
называется муні.
57. Кто ни к чему не стремится, с приятным и неприятным встречаясь,
Не ненавидит и не вожделеет стойко того сознание.
58. Как черепаха вбирает члсны, так он отвлекает все чувства
От их предметов, стойко его сознание.
59. Для отрешенного человека исчезают предметы, не вкус к ним,
Но для узревшего Высшее и вкус исчезает.
60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце
Даже прозорливого подвижника, Каунтея.
61. Их обуздав, пусть он сядет сосредоточась на мне,—
Высшей Цели.
Ибо кто покорил свои чувства, стойко того сознание.
62. У того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность к ним возникает;
Привязанность рождает желание, желание гнев порождает.
63. Гнев к заблуждению приводит, заблуждение помрачает память;
От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет—
человек погибает.
64. Кто ж через область чувств проходит, отрешась от влечения и отвращения,
Подчинив свои чувства воле, преданный Атману, тот достигает ясности духа.
65. Все страдания его исчезают при ясности духа, ибо когда прояснилось сознание, укрепляется разум.

66. Кто несобран, не может правильно мыслить, у того нет
творческой силы;
У кого же нет творческой силы—нет мира, а если нет мира,
откуда быть счастью?
67. Кто по влечению чувств направляет сердце,
У того уносит оно сознание, как ветер корабль уносит
в море.
68. Поэтому, мощный, кто совсем оторвал свои чувства
От их предметов, стойко того сознание.
69. Что для всех существ ночь, для стойкого есть время
бденья,
Когда ж всё живое не спит, тогда наступает ночь для
яснозрящего муні.
70. Как в океан, полноводный, недвижимый, вливаются воды,
Так проникают желания в муні: он достигает мира, не
тот, кто к желаньям стремится.
71. Кто, все вожделенья покинув, идёт, отрешась от влечений,
Беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает
покоя.
72. Таково состояние в Брахмо, Партха, не заблуждается тот,
кто его достигает.
В нирвану Брахмо вступает пребывающий в нем, хотя бы
в миг смерти.

*Так в Досто­слав­ных Упани­ша­дах Святой Бха­га­вад­ги­ты,
уче­нии о Брах­мо, пи­са­нии йо­ги,
в бе­се­де Шри-Криш­ны и Ард­жу­ны,
гласит вто­рая гла­ва,
и ме­ну­е­м а я*

С А Н К Х Ъ Я Н О Г А





Глава III

Арджуна сказал:

1. Если ты ставишь мудрость выше действия, Джанардана,
То почему к ужасному делу ты меня побуждаешь,
Кешава?
2. Протиречивым словом ты как бы вводишь меня в
заблуждение;
Достоверно скажи мне лишь то, чем я достигну спасенья.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, как Я безупречный,
сказал уже раньше:
Размышляющих—йога познания, йогингов—йога действия.
4. Неначинающий дел человек бездействия не достигает;
И не таким отреченьем он совершенства достигнет.
5. Ведь никто, никогда, даже на миг не пребывает без
действий,
Ибо все действия он производит невольно, в силу качеств,
рожденных природой.
6. Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем
привязан к предметам,
Заблудший, тот идущим по неверной дороге зовётся.
7. Кто ж манасом чувства смирив, действия чувств
направляет

Для упражнения в карма-йоге, того отрешенным зовут,
Арджуна.

8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;
Бездействуя, даже отпавлений тела тебе не удастся
исполнить.
9. Дела, совершенные не ради жертвы—оковы для мира.
Выполняй же дела, свободный от связей, Каунтея.
10. Создав вместе с жертвой твари, некогда рек Праджapati:
—Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для
вас будет.
11. Ею богов ублажайте, да ублажат вас боги;
Так, ублажая друг друга, вы достигнете высшего блага
12. Ублажённые жертвой боги дадут вам желанные блага;
Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами.
13. Освобождаются от грехов праведники, остатками жертвы
питаюсь.
14. Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища,
Дождь возник от жертвы, жертва возникла от кармы.
15. Знай, карма возникла от Брахмы, возник от
Непреходящего Брахма.
Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве.
16. Кто не даёт вращаться заведенному этому кругу,
Злой, игралище чувств, тщетно живёт он, Партха.
17. Но человек, насыщенный Атманом, в Атмане обретает
радость;
Кто успокоился в Атмане, у того не должно быть заботы.
18. Ни в деланьи, ни в неделаньи у него здесь нет цели;
Ни в одном существе он не ищет опоры для своих
стремлений.
19. Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;
Высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за деле.
20. Ибо делами совершенства достигли Джанака и другие;
И ты должен действовать ради целокупности мира.

21. Как поступает наилучший, так и другие люди;
Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет.
22. Нет ничего в трёх мирах, что я должен делать,
Партха,
Нет цели, которой бы я не достиг, и всё ж я дела
совершаю.
23. Если бы я не свершал непрестанно действий,
Моим путём пошли бы все люди, Партха.
24. Исчезли б эти миры, если бы дел не свершал я:
Я стал бы причиной смешенья, все существа погубил бы.
25. Как поступают невежды, привязавшись к делу,
Так, непривязано, знающий пусть совершает дела для
целокупности мира.
26. Знающий да не смущает мысли невежд, привязанных к
делу,
Действуя сам ради высшего, пусть их наслаждаться
делами оставит.
27. Гуны природы все дела выполняют,
Но ослепленный самостью мнит: «Я дела совершаю».
28. А знающий истину распределенья гун и действий,
К ним не привязан, мысль: «Гуны вращаются в гунах».
29. Привязанных к действию гун природы, ослепленных ими,
Несовершенно знающих, слабых, совершенно-знающий да
не смущает.
30. Мне все дела посвятив, будь высшему Атману предан
сердцем;
От самости, от вожделений свободный, сражайся, отбросив
сомненья.
31. Разумные, следуя постоянно этому моему учению,
Без ропота, с верой, даже делами достигают свободы.
32. Те ж, кто не, следуя моему учению, ропщут,
Ведай, они, безумные, лишась познания, гибнут.
33. Даже мудрый поступает согласно своей природе:
Природе следуют все существа; сопротивляться к чему ж?
34. Влечение, отвращение чувств — в их предметах;
Враги его оба они, их власти нельзя подчиняться.

35. Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо,
исполненного, но чужого.
Лучше смерть в своей дхарме, чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кто же тогда человека на грех побуждает,
Даже вопреки его воле, как бы насильно, Варшнея?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, возникающий из гуны раджас.
Прожорливый, многогрешный: знай его, как врага в
этом мире.
38. Как зеркало ржавчиной, как дымом огонь покрыты,
Как зародыш покрыт оболочкой, так он этот мир
покрывает
39. Он—постоянный враг мудрого, он скрывает мудрость;
Ненасытимое пламя это, Каунтея, принявшее образ Камы.
40. Чувства, манас и буддхи его становищем называют;
Через них он, скрывая знание, воплощенного ослепляет.
41. Поэтому, мощный Бхарата, обуздав сначала чувства,
Рази супостата, что пожирает уменье и знание.
42. Считают великими чувства, но выше их — манас;
Выше манаса буддхи, Он—выше буддхи.
43. Постигнув, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане,
мощный,
Труднооборного рази супостата, принявшего образ Камы.

*Так в Достоверных Упанишадах Святий Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
е беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит третья глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА ДЕЙСТВИЯ





9. Дивно Мое рождение и Моё дело; кто это воистину знает,
Тот, покидая тело, не возрождается: идет ко Мне он,
Арджуна.
10. Многие страх, гнев и страсть покинув, полные Мною,
Отдавшись Мне, от грехов очистясь познанием, вошли в
Мою сущность.
11. Как ко Мне кто приходит, так Я его принимаю:
Все люди идут Моим путём, Партха.
12. Кто стремится к успеху в делах, здесь богам приносит
жертвы,
Ибо в человеческом мире скоро бывает успех,
порожденный делами.
13. Распределение качеств и долга в четырёх кастах Я создал,
Непреходящий, Я сотворил их, но Я не творец,
ведай это.
14. Меня не пятнают дела, действия плод не прельщает;
Кто Меня так познаёт, тот не связан делами.
15. Это постигнув предки дела совершали, стремясь к свободе;
И ты совершай дела, как некогда предки свершали.
16. Что есть действие, что есть бездействие?—даже вещи
этим смущались;
Я объясню тебе дело, зная его, от недоброго станешь
свободен.
17. Что есть действие, что запрещенное действие, понять
это нужно,
Также бездействие нужно понять; путь действий таинствен.
18. Кто в бездействии действие, а в действии бездействие
видит,
Тот мудрец средь людей; преданный, все дела он закончил.
19. Чьи все начинанья лишены желаний, расчётов,
Кто действия сжег на огне познания, того Озарённым
зовут пандиты.
20. К плодам действий покинув влечение, всегда довольный,
Независимый, он, хоть и занят делами, но ничего не
свершает.

21. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность
бросив,
Выполняя действия только телом, он в грех не впадает.
22. Удовлетворенный нежданно полученным, двойственность
преодолевший,
Незлобивый, в неуспехе, удаче равный не связан, даже
дела совершая.
23. Он непривязан, свободен; в мудрости мысли упрочив,
Дела совершает, как жертву, они для него
исчезают бесследно.
24. Брахмо — обряд приношенья, Брахмо жертва, приносимая
Брахмо в пламя Брахмо;
К Брахмо приближаться должно, погружаясь в дело
Брахмо.
25. Участвуют в жертве богам иные йогины,
Другие—возливают жертву на огонь Брахмо.
26. Слух и другие чувства приносят иные в жертву на огне
обуздания;
Звук и иные предметы чувств на огне чувств другие
приносят в жертву.
27. Все движения чувств, жизнеспособность иные
В жертву приносят на огне обузданья, мудростью
воспламененном.
28. Другие имущество, подвиги, упражненья йоги,
Изученье, мудрость приносят в жертву, стойко держась
обетов.
29. Вдыхание выдыханью и выдыханье вдыханью иные
приносят в жертву;
Удержав ток вдыханья и выдыханья предаются пранаяме.
30. Иные, ограничив пищу, свою жизнь в жертву Жизни
приносят.
Все они сведущи в жертве, грехи уничтожили жертвой.
31. В вечное Брахмо идут те, кто вкушает а́мриту жертвы;
Не для того этот мир, кто не жертвует, а иной—как
будет, о, лучший Куру?
32. Распростерты многообразные жертвы пред Брахмо;
Познай: они все рождены от действий; зная ты будешь
свободен.

33. Жертва мудрости лучше вещественных жертв, Парантапа;
Мудрость полностью все дела объемлет, Партах.
34. Это постигни, вопрошанием, почтеньем, к стопам
припадая гуру.
Мудрые, зрящие истину, посвятят тебя в мудрость.
35. Постигнув ты больше уже не впадешь в заблуждение,
Ибо ты узришь все существа в себе, а потом и во мне,
Пандава.
36. И если бы даже ты был из грешников наигрешнейший,
На корабле мудрости ты выплывешь из бедствий.
37. Как горящие дрова огонь превращает в пепел,
Так огонь мудрости все дела превращает в пепел.
38. Ибо равного мудрости нет очистителя в этом мире;
Её постепенно сам в себе достигает совершенный в йоге.
39. Кто верит, кто предан Ему, обуздан в чувствах, тот
получает знание.
Достигнув мудрости, он скоро достигает высшего мира.
40. Неверующий, немудрый, полный сомнения гибнет:
Для сомневающегося нет ни этого, ни иного мира, ни
счастья.
41. Тот же, кто йогой устранил все дела, кто мудростью
разрешил сомненья,
Кто Атману предан, тот не связан действием,
о, Дхананджая.
42. Итак, мечом мудрости постижения Атмана рассекая
сомненье, что от неведения родилось и коренится в
сердце,—
Пребывая в Йоге, восстань, Бхарата.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит четвертая глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО





Глава V

Арджуна сказал:

1. Отрешенье от действий восхваляешь ты, Кришна, и йогу;
Что лучше из двух, это скажи мне ясно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. К высшему благу ведут отрешенье и йога действий,
Но из двух карма-йога превосходит отречение от действий.
3. Нужно признать саньясином, стойким, того, кто не
ненавидит, не вожделеет.
От противоречий свободный, он легко сбросит узы,
мощный.
4. «Санкхья и йога различны»,—не мудрецы говорят,
а дети:
Кто вполне достиг одной, плод получает обеих.
5. До чего достигают санкхьи, достигают также йогини.
Кто видит, что санкхья и йога одно—плод получает обеих.
6. Но отречения, мощный, трудно достичь без йоги:
Преданный йоге мудрец скоро вступает в Брахмо.
7. Преданный йоге, очистясь, себя победив, укrotив
свои чувства.
Духом сливаясь с духом существ, даже действуя, не
грязнится.

20. Он ликует от радости, не колеблется скорбью;
Не заблуждается стойкий духом; постигнув Брахмо, он
 преживает в Брахмо.

21. Душой непривязанный к внешним касаньям, он в
Атмане находит счастье;
Непреходящее блаженство вкушает в йоге Брахмо
преданный духом.
22. Наслажденья, что от касаний возникли,—лоно бедствий:
Они преходящи, Кауитея, им не рад озаренный.
23. Кто может уж здесь, еще не свободный от тела,
преодолеть стремленья,
Рожденные вождельем и гневом, тот предан и
счастлив.
24. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарён, в себе обрел
радость,
Тот, йогин, достигает сущности Брахмо, Брахмо—нирваны,
25. Достигают нирваны Брахмо риши, грехи уничтожив,
Обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь общему
благу.
26. Близки к нирване Брахмо подвижники, отрешенные от
вожделений и гнева,
Познавшие Атмана, обуздавшие мысли.
27. Внешние касанья отринув, взор между бровей направив,
Уравняв дыхание и выдыханье, проходящее через
ноздри,
28. Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся
к высшей свободе,
Отрешенный от желаний, страха и гнева—свободен
навек.
29. Познав Меня, вкусителя подвига, жертвы, всех миров
Владыку,
Всех живущих друга, он достигает мира.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит пятая глава,
именуемая*

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ





Г л а в а VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто надлежащие дела совершает, о плодах не заботясь,
Тот саньясин, тот йогин, а не тот, кто без огня, без
обрядов.
2. То, что отрешенностью называется, знай как йогу,
Пандава,
Ибо нельзя стать йогиним, не отрешась от желаний.
3. Для стремящегося к йоге муні действие считается
средством;
А для достигшего йоги уравновешенность считается
средством.
4. Ибо когда он ни к предметам чувств, ни к делам не
привязан,
Отрешен от желаний, тогда он считается достигшим йоги.
5. Пусть сам себя он поднимет, пусть себя сам не снижает:
Каждый себе союзник, враг себе каждый.
6. Кто себя сам победил, тот себе сам союзник,
Кто же собой не владеет, тот враждуя, сам себе враждебен.
7. Победивший себя, умиротворенный, на высшем Атмане
сосредоточен;
В холод и жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести.

8. Насыщенный мудростью и умением, на вершине стоящий,
победивший чувства,
Воссоединенным именуется йогин, равный к золоту,
кому земли, камню.
9. К безучастному, противнику, стороннику, недругу, другу,
К равнодушному, к товарищу, к праведным, грешным он
относится равно.
10. Пусть йогин всегда упражняется в йоге тайно,
Одиноким, укротив самосознание, без собственности,
без ожиданий.
11. Устроив себе в чистом месте крепкое сиденье,
Не слишком низкое и не высокое, покрытое шкурой
лаи и травой куша.
12. Там, сердце на одно направив, укротив волнение чувств
и мысли,
Опустясь на сиденье, пусть ради самоочищения он
упражняется в йоге.
13. Стойкий, пусть прямо, недвижно торс, голову, шею держит,
Взор устремив на кончик носа, по сторонам не глядя.
14. Умиротворенный, прогнав страх, в обетах брахмачарья
твердый,
Сердце смирив, преданный, пусть он сидит, устремясь
ко мне, обо мне помышляя.
15. Так, всегда упражняясь, укротивший сердце йогин,
Достигает Мне присущего мира, ведущего к нирване.
16. Не для тех йога, кто ест слишком много или ничего не
вкушает,
Кто привык слишком много спать или бодрствовать,
Арджуна,
17. А для того, кто умерен в еде, в воздержании, умерен в
побуждении к делам,
Кто умерен во сне, бодрствовании, предназначена
скорбь уносящая йога.
18. Когда укрощенное сознание в Атмане утвердится,
Тогда именуется воссоединенным отрешенный ото всех
желаний.

19. «Как светильник не мерцает в безветренном месте...»
—уподобление это
Относится к йогину, укротившему мысли упражнением в
йоге.
20. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге,
Где радуется Атману, Атмана в себе прозревший,
21. Там познаётся предельная радость, доступная буддхи.
Превосходящая чувства; от истины не уклоняется, кто
в ней пребывает.
22. Кто её достигает, видит, что это—предел достижений,
В ней пребывая, он не колеблется даже тяжёлым горем.
23. Знай, она именуется йогой, расторгающей узы скорби;
В этой йоге надлежит упражняться стойко, отрешённым
сознанием.
24. Покинув желаньем рожденные страсти, все без остатка,
Толпу отовсюду стремящихся чувств смирив сердцем,
25. Пусть тихо-тихо себя успокоит обузданный разумом
стойко;
Атману сердце предав, пусть ни о чем не мыслит.
26. Куда бы ни ускользал неустойчивый, шаткий манас,
Обуздав, его надлежит приводить отовсюду к Атмана
воле.
27. Ибо йогина с укрощенным сердцем, с умиротворенной
страстью,
Безгрешного, уподобившегося Брахмо, охватывает
высочайшее блаженство.
28. Так, всегда сочетаясь Атману, грехи уничтоживший
йогин,
Касаясь Брахмо, вкушает предельное счастье.
29. Предавшийся йоге видит, что в Атмане все существа
пребывают,
Атман также во всех существах пребывает, всюду Одно
он видит.
30. Кто Меня во всём и всё во Мне видит,
Того Я не утрачу и он Меня не утратит.

[illegible]

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую Ты именуешь тождеством,
 Мадхусудана,
 Прочного основания из-за подвижности я не вижу:

34. Ибо манас подвижен, Кришна, беспокоен, силён, упорен,
 Полагаю, его удержать также трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. О, мощный, несомненно, строптив и шаток манас;
Но упражненьем и бесстрастием обуздать его можно,
Каунтея.

36. Кто не владеет собой, тому трудно достичь йогии,
так полагаю,
Кто же себя победил, кто подвизается, тот ею овладеть
способен.

Арджуна сказал:

37. Неотрешенный, отправший сердцем от йоги, но полный веры,
Не достигнув успеха в йоге, каким путём он идёт, о, Кришна?

38. Отпав от обоих, о, мощный, не исчезает ли он, подобно разорванной туче.
Сбившись с дороги Брахмо, потеряв опору?

39. Это сомнение, Кришна, благоволи совсем рассеять,
Ибо никто, помимо Тебя, не может этого разрешить сомненья.

Шри-Бхагаван сказал:

40. Ни здесь ни в том мире нет гибели для такого, Партха,
Ибо, сын мой, творящий добро никогда не пойдет
путём бедствий.
41. Достигнув обители праведных, пробыв там несчётные
годы,
В чистом, счастливом доме рождается отпавший от йоги;
42. Или же в семействе мудрых йогинов он может родиться.
Но самое трудное в этом мире—достигнуть такого
рождения.
43. Здесь единение с мудростью, обретенное в прежних
рождениях.
Он получает и вновь к совершенству стремится, о,
радость куру.
44. Былые упражнения его увлекают помимо воли;
Даже только желающий познать йогу, преодолевает Слово
Брахмы.
45. Но йогин, силой йоги покоривший сердце, очищенный от
прегрешений,
После многих рождений совершенства достигший, идёт
Путём Высочайшим.
46. Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых,
Йогин выше творящих дела, поэтому йогинотом будь,
Арджуна.
47. Из всех же йогинотом тот, кто до глубин души Мне предан,
Кто с верой Меня почитает, тот совершен в единении—
так Я мыслю.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагавадгити
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит шестая глава
и менуемая*

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ





Глава VII

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, упражняясь в йоге, под Моим кровом,
Как несомненно и полно ты познаешь Меня, внемли.
2. Это ученье и его применение Я сообщу тебе полно,
Кто это знает, тому здесь ничего иного не остаётся постигнуть.
3. Из тысяч людей к совершенству едва ли один стремится,
А из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня постигает.
4. Земля, вода, огонь, воздух, эфир; манас, буддхи,—
Вот восьмиричная Моя природа.
5. Это—низшая; но познай иную, высшую Мою природу,
Душу Живую, мощный, она этот мир содержит.
6. Все существа—её лона, постигни это;
Я—начало, конец всего мира.
7. Выше Меня нет ничего иного, Дхананджая;
Всё на Меня нанизано, как жемчуг на нити.
8. Я—вкус воды, Каунтея, Я—блеск луны и солнца,
Животворное Слово в Ведах, звук в эфире, человечность в людях.

9. Я—чистый запах земли, Я—огня сиянье,
Жизнь во всех существах, Я — подвижников подвиг;
10. Я—вечное семя существ, постигни, Партха;
Я—мудрость мудрых, Я—достоинство славных;
11. Я—сила могучих, свободных от вожделенья и страсти;
В существах Я—закономерное влечение, мощный
Бхарата.
12. От Меня состоянья: саттва, раджас и тамас,
Ибо не Я в них, а они во Мне, постигни это.
13. Три состоянья весь преходящий мир в заблуждение
вводят,
И мир не знает Меня: вечный, Я пребываю над ними.
14. Божественна Моя, труднооборная, из гун состоящая
майя.
Те, кто ко Мне стремятся преодолевают майю.
15. Ничтожные люди, безумные, творящие зло, ко Мне не
стремятся:
Они полагаются на природу асур, их майя лишила
знанья.
16. Есть четыре рода праведных, чтящих Меня, Арджуна:
Страдающие, стремящиеся к знанию, стремящиеся к
обладанью и мудрые, мощный Бхарата;
17. Лучше всех—мудрый, неизменно-преданный, Единое
чтущий.
Я мудрому дорог превыше всего, и он Мне дорог.
18. Всех высоки достижения, мудрый же Мне подобен,
так полагаю,
Ибо он, преданный духом, во Мне верховный Путь
обретает.
19. После долгих рождений мудрый Меня достигает;
«Васудэва есть все»,—так мыслит трудно-находимый
махатма.
20. Те же, чью мудрость уносят различные страсти,
к иным богам прибегают,
Соблюдая различные обеты, влекомые своей природой.

21. Какие бы образы с верой ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.
22. Он ищет милости образа, укрепясь этой верой,
От него получает желанные блага, но они Мной даются.
23. Но преходящим бывает этот плод маломудрых;
К богам идут приносящие жертву богам, но ко Мне Мои
бхакты идут.
24. Неразумные мыслят, что, Непроявленный, Я достиг
проявления,
Они вечного, непреходящего моего Бытия не знают.
25. Я не для всех постижим, йогамайей скрытый;
Не знает Меня, нерожденного, вечного, этот мир заблудший.
26. Я знаю все существа, Арджуна,
Те, что были, что есть и что будут, Меня же никто не
знает.
27. Влечение и отвращение рождают двойственность, Брахата,
Все существа в этом мире она ослепляет, подвижник.
28. Мудрецы и праведники, зло в себе уничтожив,
Преодолев ослепление, Меня почитают, твёрдо держась
обетов.
29. Кто во Мне прибежища ищет, стремясь быть свободным
от старости, смерти,
Тот вполне постигает Брахмо, Высшего Атмана, карму.
30. Кто знает Меня, как Высочайшую Сущность, Высочайшего
Бога, Высочайшую Жертву,
Верные духом, постигают Меня в час ухода.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит седьмая глава
именуемая*

ЙОГА ПОЗНАНИЯ.





Глава VIII.

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахмо, кто Высший Атман, что такое Карма,
Пурушоттама?
Что называется Высшим Бытием, кого именуют Высшим
Богом?
2. Что есть Высшая Жертва и как она может пребывать
в этом теле, Мадхусудана?
И в час ухода, как тебя постигают верные духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть высшее Непреходящее; Самосущее есть
Атман;
Причина возникновения и исчезновения существ именуется
Карма;
4. Высшее Бытие — в преходящем бывании, Высший Бог
есть Пуруша;
Высшая жертва—Я в этом теле, о, лучший из
воплощенных.
5. Кто в час кончины, освободясь от тела, Меня вспоминая,
уходит,
Тот в мою сущность идёт, в этом нет сомненья.
6. Кто кого вспоминает покидая бренное тело,
К тому он идёт, всегда превращаясь в ту сущность,
Каунтея.

7. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся;
Сердце и разум ко Мне устремив, ты достигнешь Меня
несомненно.
8. Сознанием отдайся йоге, не отвлекаясь ни на что иное,
Приходит к Высочайшему Духу, Партха, тот, кто о Нем
размышляет.
9. Мудрого, Древнего, Кормчего, из малых самого меньшего
кто вспоминает,
Устроителя мира, солнццветного, непредставимого,
потустороннего мраку,
10. В час кончины не колеблясь сердцем, владея силой и
благоговением йоги,
В межбровье направив всю силу жизни, тот достигает
Его, Дивного, Высшего Духа.
11. Что знатоки Вед именуют Непреходящим, к чему
подвижники, освободясь от страсти, стремятся,
В поисках чего странствуют брахмачарьи, тот путь
поясню тебе вкратце.
12. Закрыв все врата, в сердце заключив манас,
Свой жизненный ток удержав в голове, утвердившийся в
йоге,
13. Кто шепча «АУМ»—Непреходящее, Единое Брахмо.
Меня вспоминая, уходит покидая тело, тот идёт Путём
Высочайшим.
14. Для того, кто всегда, Меня вспоминает, о другом
не мысля,
Неизменно-преданного йогина, Я легко достигим, о,
Партха:
15. Приблизясь ко Мне махатмы, достигшие полного
совершенства,
Не получают снова рожденья в преходящей обители
бедствий.
16. Миры, включая мир Браммы, подлежат возрожденью,
Арджуна,
Кто же Меня постигает, не возвращается вновь, Каунтея.
17. Кто знает день Браммы, из тысячи юг состоящий,
И ночь, состоящую из тысячи юг, тот сутки постигнул.

18. Из непроявленного, при наступлении дня, всё проявленное
возникает;
Оно исчезает в том, что именуется Непроявленным, при
наступлении ночи,
19. Это множество существ, повторно возникая помимо своей
воли,
Исчезает при наступлении ночи, возрождается при
наступлении дня, Партха.
20. Выше этого непроявленного есть Бытие иное,
Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не
гибнет.
21. Оно называется Непреходящим, его Высочайшим Путём
именуют.
Не возрождается тот, кто его достиг: это верховная Моя
обитель.
22. Он, Высочайший Дух, достигим лишь для безраздельной
бхакти, Партха,
Им распростерта вселенная, в Нем все существа
пребывают.
23. В какое время уходят к невозвращению, и в какое к
возврату идут йогины,
Я сообщу тебе это время, лучший Бхарата.
24. При огне, свете дня, при светлой луне, при полугодьи
движения солнца на север,
Покидая тело, постигшие Брахмо люди идут в Брахмо.
25. При темной луне, при полугодьи движения солнца на юг,
в дыму, ночью,
Так отходя, йогины лунный свет получают и возвращаются
снова.
26. Этот светлый и тёмный путь вселенной считается
постоянным;
По одному идут безвозвратно, но возвращаются снова.
идя по другому.
27. Ведая эти пути, никогда не заблуждаются йогины,
Партха,
Итак, во всякое время будь предан йоге, Арджуна.

28. Чистый плод, обещанный Ведами, жертвами и дарами
превосходит йогин, постигнув это;
Так он в изначальную, горнюю Обитель вступает.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит восьмая глава,
и м е н у е м я*

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО.





Глава IX

Шри-Бхагаван сказал:

1. Я возведу тебе, безропотный, наисокровенное знание
и его применение,
Это познав, ты вскоре станешь свободен.
2. Царственна эта наука, царственна тайна; она — очиститель
наивысший,
Наглядна, доступна, закономерна, легко выполняема,
вечна.
3. Люди, неверующие в этот закон, подвижник,
Не достигнув меня возвращаются путями самсары и
смерти.
4. Мной, в непроявленном виде, распростерт этот мир
подвижный;
Все существа во Мне пребывают, Я ж не в них
пребываю.
5. И всё же не пребывают во Мне существа, мою владычную
йогу постигни!
Я сам — владыка существ, пребывающий в них носитель.
6. Как находясь в пространстве, великий ветер всюду
проходит,
Так все существа пребывают во Мне, постигни это.
7. Все существа в конце кальпы входят в мою природу,
Каунтея,
Я произвожу их снова в начале кальпы.

8. Пребывая в моей природе, Я произвожу снова и снова
Всё множество этих существ, помимо их воли, по воле
природы.
9. Не связывают Меня эти действия, Дхаһанджая:
Я остаюсь безучастен, к делам не привязан.
10. Подвижное и неподвижное под моим наблюдением
производит природа,
По этой причине вращается преходящий мир, Каунтея.
11. Безумцы Меня презируют, принявшего человеческий образ,
Не ведая моей высшей сути, великого Владыки мира.
12. Тщетны надежды, тщетны дела неразумных, их знание
тщетно:
Ракшазам, асурам они предались, заблудшей природе.
13. Махатмы же, Партха, приблизясь к божественной природе,
Меня почитают нераздельной мыслью, начало существ
постигнув.
14. Твёрдо держась обетов, подвижники, непрестанно Меня
прославляя,
Мне поклоняются, Партха; верные бхакты, благоговейно
Меня почитают.
15. Также иные в жертву Мне мудрость приносят,
Как Единого, как многократно-раздельного, как
вездесущего Меня почитают.
16. Я—приношение жертвы, Я—жертва, Я—возлияние
предкам,
Я—корни, Я—мантра, Я—чистое масло, Я—огонь,
возношенье;
17. Я—этого мира Отец, Мать, творец, предок,
Предмет познания, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама,
Яджур;
18. Путь, супруг, владыка, свидетель, покров, обитель,
Возникновение, исчезновение, опора, сокровище,
вечное Семя;
19. Я—задерживаю и посылаю дождь, Я—пламенею.
Я—бессмертие, смерть, Я—бытие, небытие, Арджуна.

20. Знатоки трёх Вед, пьющие сому, от грехов очистясь,
Просят Меня о небесном пути, принося жертвы;
Чистого мира владыки богов достигнув, они вкушают в
небе божественные, райские наслаждения.
21. Насладясь этим обширным райским миром, исчерпав
заслуги, они вновь попадают в мир смертных;
Так, следуя закону трёх Вед, стремясь к желаньям,
восхождение и нисхождение они получают.
22. Тех же, постоянно преданных, что о другом не мысля,
Почитают Меня, Я ввожу в покой йоги.
23. Кто, поклоняясь другим богам, жертвует преисполненный
веры,
Тот жертвует Мне, хотя не по древним законам, Каунтея.
24. Ибо Я—вкуситель всех жертв, Владыка,
Но не познав Меня как должно, они отпадают.
25. Кто чтит богов, тот к богам идёт; к предкам идут
служащие предкам,
К духам идут приносящие жертву духам; кто жертвует
Мне, ко Мне приходит.
26. Лист, цветок, плод или воду, если кто Мне приносит
с любовью,
Благоговейное приношение это Я принимаю
от смиренного духом.
27. Что б ты ни делал, что б ни вкушал, что б
ни приносил ты в жертву,
Что бы ни давал, какой бы ни совершал ты подвиг—всё
совершай, как приношение Мне, Каунтея.
28. Так станешь свободен от хороших и дурных плодов,
от уз кармы;
Йоге отречения приобщась, ты ко Мне придёшь, свободный,
29. Я одинаков для всех существ, нет для Меня ненавистного,
ни дорогого,
Но чтущие Меня бхакты—они во Мне; Я же в них
пребываю.

30. Если даже великий грешник поклоняется Мне, не
поклоняясь другому,
Его надо считать правым, ибо правильно его решение.
31. Вскоре он, став праведным, достигнет вечного покоя;
О, Қаунтея, постигни это: не погибает мой бхакта.
32. Те, что ко Мне взывают, даже если они и дурного лона,
Женщины, вайшьи, даже шудры, идут путём высочайшим.
33. Тем боле чистые брамины, благоговейные раджа-риши;
В этот безрадостный, преходящий мир вступив, Мне
поклоняйся!
34. Размышляй обо Мне, Меня почитай, Мне жертвуй; Мне
совершай поклоненье,
Так ты придёшь ко Мне, Мне предавшись, поставив Меня
высшей Целью.

Так в Достоправных Упанишадах Святой Бхагавадгиты
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит беваятая глава,
именуемая

ЙОГА ЦАРСТВЕННОЙ ТАЙНЫ





Глава X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Снова, о, мощный, внимай моему высочайшему слову,
Я тебе, любимому, его возвещу, желая блага.
2. Моего происхождения не знают ни сонмы богов, ни
великие риши.
Ибо Я всех богов и великих риши начало.
3. Кто знает Меня, нерожденного, безначального, великого
Владыку мира,
Тот не заблуждается, он среди смертных ото всех грехов
свободен.
4. Разум, познание, отсутствие заблуждения,
терпение, правдивость,
Спокойствие, сдержанность, радость, страдание,
возникновение и разрушение, страх и бесстрашие,
5. Удовлетворенность, кротость, подвижничество,
уравновешенность, щедрость, честь и бесчестье —
Таковы многообразные состояния существ, они от Меня
происходят.
6. Семь великих риши, также четыре Ману, рожденные
мыслью,
От Меня происходят; от них—поколения в мире.
7. Кто эти мои проявления и йогу поистине знает,
Тот приобщен незыблительной йоге, в этом нет сомнений.

8. Я—начало вселенной, всё от Меня происходит;
Озарённые, это постигнув, Меня почитают любовно.
9. Обо Мне размышляя, Мне всю жизнь предоставив, они
научают друг друга,
Радуются всегда, обо Мне ведя беседу.
10. Им, преклоняющимся в силу любви, постоянно преданным,
Я посылаю мудрость, через неё они Меня постигают.
11. Из сострадания пребывая в их собственной сути,
Я рассеиваю в них тьму, незнанием рожденную,
сияющим светильником мудрости.

Арджуна сказал:

12. Ты — высочайшее Брахмо, высочайший Свет, очиститель
высший.
Вечным, божественным Духом, всемогущим, нерожденным,
изначальным богом,
13. Именуют тебя все риши, также божественный риши
Нарада,
Азита, Девала, Вьяса — и сам ты мне возвещаешь это.
14. Верю я в правду всего, что ты мне сказал, Кешава,
Но твоего проявления не знают ни данавы, ни боги,
Владыка.
15. Ты сам знаешь себя лишь через себя, Пурушоттама,
Начало существ, господь всех существ, бог богов,
владыка мира.
16. Благоволи сказать до конца — ибо дивны твои
проявления—
Какими проявлениями ты преисполнил миры, где ты
пребываешь?
17. Как я познаю тебя, о, йогин; всегда о тебе размышляя?
В каких образах, владыка, могу я тебя представить?
18. Подробно свою йогу и проявления, Джанардана,
Снова поведай; мне нет насыщенья твоих слов амритой.

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я возведу тебе главное—ибо дивны мои
 проявления—
И нет конца моим проявлениям, о, радость Куру!
20. Я—Атман, пребывающий в сердцах всех существ,
 Гудакеша,
Я — начало, середина, конец всего мира.
21. Из Адитьев Я—Вишну, из светил—лучезарное солнце,
Из Марут Я—Маричи, Я—луна среди стражей ночи.
22. Из Вед я—Сама-Веда, из богов—Васава,
Из чувств Я—манас, в существах Я—сознание.
23. Из Рудров Я—Шанкара, из якша-ракшазов—Кубера,
Из Вазу Я—Павака, из гор—Я Меру.
24. Из домашних жрецов, знай Партха, Я—глава—Брихаспати,
Из водовместилищ Я—Океан, из полководцев Я—Саканда.
25. Из слов—Я вечный, единый Слог, из великих риши Я—
 Бригу,
Из жертв Я—жертва шептания мантры, из неподвижных
 Я—Гималая.
26. Из деревьев—ашваттха, из божественных риши—Нарада.
Из гандхарвов Я—Читрарата, из блаженных Я—муни
 Капила.
27. Знай, из коней Я—Уччайшрава, из амриты возникший,
Из царственных слонов—Айравата, из людей Я—
 властитель.
28. Из оружий Я—Вайджа, из коров—Камадук,
Из порождающих Я—Кандарпа, из змей Я—Вазуки.
29. Я—Ананта из змиев; из обитателей вод Я—Варуна;
Арьяман из предков, из вожатых—Яма;
30. Из дайтеев Я—Прахлада, из счётчиков—время;
Из зверей Я—царь зверей, из птиц Я—Вайнатя;
31. Из очистителей—ветер, из носящих оружие—Рама,
Из рыб Я—Макара, из потоков Я—Ганга;
32. Я—начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
Из наук Я—ученье о высшем Атмане, Я—речь одарённый
 словом;

33. Из букв Я—А, из сочетаний—двойца.
Я—бесконечное время, творец всюдуликий;
34. Всеуносящая смерть, возникновение всего, что возникнет;
В женственном Я—красота, речь, слава, память,
рассудительность, стойкость, стыдливость
35. Из гимнов Я—Брихатсман, из размеров—Гаятри;
Из месяцев Я—Маргавирша, из времён года—Я время
цзетенья;
36. Из прельщающих Я—игра в кости, великолепие
великолепных;
Я—победа, решимость, Я—правда правдивых;
37. Из рода Вришни Я Васудэва, из рода Панду Я—
Дхананджая;
Из муни Я—Вьяса, из певцов Я—певец Ушана;
38. Я—скипетр правителей, Я—государственность
стремящихся к победе;
Я—безмолвие тайн, Я—познающих познаньс;
39. Я—то, что во всех существах есть семя:
Нет существа, подвижного иль неподвижного вне Меня,
Арджуна,
40. Моим божественным проявлениям нет конца, подвижник,
О разнородных моих проявлениях Я сказал тебе вкратце.
41. Всё, что мощно, правдиво, прекрасно, всё это, постигни,
Из частицы моей силы возникло.
42. Но к чему тебе все эти многия знания, Арджуна?
Утвердив этот мир, целокупно-стоящий, частицей себя,
Я остаюсь неизменным.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит десятая глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА ПРОЯВЛЕНИЯ





Глава XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне высочайшую тайну, познаваемую
как Высший Атман,
Ты мне поведал, этим словом рассеяв моё заблуждение.
2. О возникновении, исчезновении существ я подробно
от тебя слышал.
А также, Лотосокий, о твоём непреходящем величьи.
3. Таким, каким ты сейчас описал, великий Владыка,
Вожделею узреть Твой божественный образ, Пурушоттама
4. Если Ты полагаешь, что я могу его созерцать, повелитель,
Владыка йоги, яви мне свою непреходящую сущность!

Шри-Бхагаван сказал:

5. Созерцай же, Партха, мои стократные, тысячекратные,
разнообразные формы.
Божественные, многоцветные, разные видом.
6. Видь Адитиев, Вазу, Рудров, Ашвин, Марутов,
Многое видь невиданное, чудесное, Бхарата!
7. Созерцай ныне здесь, в моём теле, пребывающий
целокупно,
С подвижным и неподвижным, весь мир, Гудакеша, всё,
что хочешь видеть.

8. Но ты не можешь Меня созерцать этими своими глазами:
Божественные очи дарую тебе, воззри на мою владычную
йогу!

Санджая сказал:

9. Раджа, сказав это, великий владыка йоги, Гари,
Явил сыну Притки всевышний, владычный образ.
10. В бесчисленных видах, со многими устами, очами,
Со многим божественным убранством, со многим воздетым
божественным оружием,
11. Облаченный в божественные венцы, одежды, умащенный
божественными маслами,
Всечудесный, пламенеющий, бесконечный, вездесущий.
12. Если бы светы тысячи солнц разом на небе явились,
Эти светы были бы схожи со светом того Махатмы.
13. Там, в теле бога богов тогда увидал Пандава.
Многораздельный мир целокупно.
14. Потрясенный изумленьем, со вздыбленными волосами,
Дхананджая
Тогда воззвал к богу, преклонив главу, сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в твоём теле, также множество разных
существ, о, боже!
Владыку Брамму, сидящим на лотосе-троне, всех риши,
божественных змиев,
16. Вижу Тебя повсюду в образах неисчислимых, со многими
руками, чревами, устами, глазами;
О, владыка всеобразный, начала, середины, конца я не
вижу!
17. Венчанного, со скипетром, диском, лучезарного, отовсюду
объятого светом,
Вижу Тебя, труднозримого, неизмеримого, в блеске
огня и молний.
18. Ты—высочайшее, непреходящее АУМ, подлежащее
постижению, кров высочайший вселенной,

Ты—бессмертный хранитель вечной дхармы,
ты неизменный дух, так мыслю.

19. Безмерномогущего, неисчислимого, без начала,
 конца, середины,
Солнце-лунноокого вижу тебя; жертвенным пламенем
 пылают твои уста, ты озаряешь
 весь мир своим блеском.
20. Это пространство между землей и небом полно одним
 тобой, также все стороны света.
Узрев твой чудесный, ужасающий образ,
 тройственный мир трепещет, Махатма.
21. В тебя вступают сонмы богов, в трепете, сложив руки,
 славословят, восклицая «Сvasti!».
Великие риши и сонмы совершенных воспевают тебя в
 прекрасных гимнах.
22. Рудры, Адиты, Васавы, Садхья, Ашвины, Маруты,
Ушмапы, сонмы гандхарвов, якша, асуров, сиддхов на
 тебя восторженно взирают.
23. Твой великий образ со многими очами, устами,
о, долгорукый, со многими руками, бедрами, ступнями,
Со многими туловищами, с торчащими клыками узрев,
 миры трепещут, я также.
24. Неба касаясь, ты сияешь огромными, палящими очами,
 многоцветный, разверзнув зевы;
Таким тебя увидев, трепещет до глубин моя душа, не
 нахожу покоя, ни решимости, Вишну!
25. Узрев подобные огням губительного времени торчащие
 клыки твои и зевы.
Я не могу узнать сторон, не нахожу спасенья; будь
 милостив, богов владыка, обитель мира!
26. Дхритарастры все сыновья со множеством властителей
 народа,
Бхишма и Дрона и этот возникшего сын с вождями наших
 ратей
27. Спешат вступить в твои ужасные, с торчащими клыками
 зевами;

Иные видны повисшими между зубов, их головы
разбиты.

28. Как водные потоки отовсюду стремятся к океану,
Так эти витязи людского мира в твои палящие уста
стремятся.
29. Как мотыльки, в горящее пламя попав, гибелью
завершают стремление,
Так на гибель вступают миры в твои зевы, завершая
стремление.
30. Палящими устами ты слизываешь миры отовсюду; их
целиком поглощаешь;
Наполнив сияньем весь мир, твой страшный жар его
раскаляет, Вишну!
31. Поведай, кто ты, ужаснообразный, смилуйся, владыка
богов; тебе — поклоненье!
Стремлюсь тебя познать, изначальный, но постичь не
могу твоих проявлений!

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я время, продвигаясь миры разрушаю, для их гибели
здесь возрастая
И без тебя погибнут все воины, стоящие друг против
друга в обеих ратях,
33. Поэтому встань, достигни славы, победы врагов,
насладись цветущим царством,
Ибо я раньше их поразил, ты ж будь лишь орудием, как
воин, стоящий слева.
34. Дрону и Бхишму, Джаядратху и Карну и всех других в
сраженьи
Мною убитых, рази не колеблясь, одолей соперников в
битве!

Санджая сказал:

35. Вняв этим словам Кешавы, венценосец, трепеща, сложив
руки,
Совершил поклоненье и снова, заикаясь, трепеща,
ужасаясь, склонившись, промолвил Кришне.

Арджуна сказал:

36. Хришикеша, достойно, радуется и ликует мир о твоей
славе:
Ракшазы трепеща разбегаются во все стороны и
преклоняются сонмы блаженных.
37. Как им не славить тебя, Махатма, превосходящий
величием Брамму?
Первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец,
непреходящий, бытие-небытие и то, что над ними!
38. Ты—изначальный бог, древний Пуруша, ты—высшая
опора мира!
Ты—познаваемое и познающий, обитель горняя, ты
распростер весь мир, о, бесконечноликий!
39. Ты—Ваю, Яма, Агни, Варуна, Луна, Праджapati.
Предок; тысячекратная слава тебе, и снова, и больше—
слава
40. Ты—Всё; слава тебе с востока и запада, слава тебе
отовсюду!
Твоя мощь бесконечна, неизмеримо движение; ты сам —
всё, ибо ты всё проникаешь!
41. Если считая за друга, я говорил тебе дерзко: «Э, товарищ,
Ядава, э, Кришна!».
Не зная твоего величья, по беспечности, или по дружбе,
42. Иль ради шутки тебя не почтил при прогулке, при
возлежании, сидении, при вкушении пищи,
Наедине, о, бессмертный, иль даже при людях, это
прости, неизменный.
43. Ты—Отец подвижного и недвижимого мира, ты—его
чтимый, преславный Учитель!
Нет никого в трёх мирах, кто был бы тебе подобен, иль
кто тебя превосходит, необорномошный!
44. Поэтому преклоняюсь, простираюсь перед тобой,
достохвальный Владыка!
Как отец к сыну, как друг ко другу, как любимый к
любимой, снисходительным будь ко мне, боже!

45. Обрадован я, узрев невиданное раньше, моё сердце
трепещет от страха;
Прежний яви мне образ, боже, владыка богов,
миродержец, помилуй!

46. Венчанного, со скипетром, с диском в руках, таким
Тебя лицезреть желаю!
Прими свой четырехрукий образ, о, тысячерукий,
вездесущий!

Шри-Бхагаван сказал:

47. По моей милости и силой моей йоги ты созерцал, **Арджуна**,
мой высший образ,
Преславный, всеобщий, изначальный; кроме тебя его
никто не видел.

48. Ни силой Вед, ни жертв, ни изучением, ни силой суровых
подвигов, обрядов,
Никто, кроме тебя, в человеческом мире не может
созерцать тот мой образ, о, лучший куру.

49. Так не скорби ж и не теряй рассудка, лицезрев мой
ужасающий образ.

Санджая сказал:

50. Так говоря Арджуне, Васудэва принял опять свой образ,
Махатма успокоил его страх, вновь в кротком виде
своём являясь.

Арджуна сказал:

51. Увидев твой кроткий, человеческий облик, Джанардана,
Я снова прихожу в себя, в своё сознание, природу.

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты увидал тот образ мой, который трудно созерцать;
И даже боги постоянно жаждут видеть этот образ.

53. Ни силой Вед, ни силой подвигов, даров, ни силой
жертвоприношений
Нельзя меня таким увидеть, каким Меня ты видел.

54. Лишь нераздельной бхакти возможно таким Меня познать,
Арджуна,
Увидеть и воистину достигнуть, подвижник!

55. Кто моё дело вершит, кто поставил Меня высшей
Целью, кто Мне предан,
Кто отрешен от связей, существам невраждебен, тот
приходит ко мне, Пандава!

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит одиннадцатая глава,
и м е н ц е м а я*

ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ





Глава XII

Арджуна сказал:

1. Те, что постоянно преданы, и чтут тебя, твои бхакты,
А также чтущие непроявленное, непреходящее, кто из них
совершенней в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Постоянно преданных Мне, в Меня погрузивших сердце,
Чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными
считаю.
3. Но и те, что непреходящее, неизреченное, непроявленное
почитают,
Вездесущее, горнее, неизменное, незыблیمое,
непредставимое мыслью,
4. Укоротившие чувства, всегда в равновесии держащие
разум,
Радующиеся благу всех существ,—также Меня достигают.
5. Только чре́змерен труд непроявленному преданных
сознанием,
Ибо пути непроявленного воплощенному трудно достигнуть.
6. Тех, что все действия Мне предоставили, признав
Меня высшей Целью,
И нераздельной йогой, Меня почитают, обо Мне размышляя,

7. Тех, погруженных в Меня сознанием, Я скоро спасаю
Из океана самсары и смерти.
8. Погрузи в Меня своё сердце, в Меня углуби свой разум,
Тогда ты пребудешь во Мне, в этом нет сомненья.
9. Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли,
Старайся достичь Меня напряженным упражнением,
Дхананджая.
10. Если и на упражненья ты неспособен, тогда выполняй
дела Меня ради;
Выполняя дела Меня ради ты совершенства достигнешь.
11. Если и это ты неспособен исполнить, то, единенью со Мной
предавшись,
Осуществляй отречение от плодов всех действий, собой
владея.
12. Ибо знание лучше, чем упражненья, размышление—
знания лучше,
Отречение от плодов всех действий лучше, чем
размышленье, скоро приносит мир отречение.
13. Без ненависти ко всем существам, сострадательный,
милосердный,
Без собственности, без самости, равный в горе и радости,
терпеливый,
14. Всегда довольный йогин, самообузданный, твёрдый в
решеньях,
Вручивший Мне сердце и разум, преданный Мне, он мне
дорог.
15. Перед кем не робеют люди, кто пред людьми не робеет,
Кто свободен от радости, нетерпения, страха, волненья,
тот Мне дорог.
16. Беззаботный, решительный, хладнокровный, неунывающий,
чистый,
Покинувший всякие начинанья, чтущий Меня, он Мне
дорог.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не
вожделеет,

Кто, хорошее и дурное покинув, Меня почитает, тот Мне
дорог.

18. Равный к недругу, другу также к бесчестию, славе,
К холоду, жару, приятному, неприятному, от связей
свободный,
19. Равнодушный к хвале, порицанию, молчаливый, что б ни
случилось довольный,
Бездомный, стойкий в помыслах, благоговейный,
такой человек Мне дорог.
20. Те, кто чтят здесь возвещенную, бессмертную тайну,
Полные веры, благоговейные, поставившие Меня высшей
Целью, те дороги Мне чрезвычайно.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит двенадцатая глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА БЛАГОГОВЕЙНОЙ ЛЮБВИ





Глава XIII

Арджуна сказал:

Пракрити и Пурушу, поле и познавшего поле
Знание, предмет познания—это хочу я знать, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется полем;
Того, кто его познаёт, *познавшим* поле мудрые называют.
2. Знай Меня, как познавшего поле во всех полях. Бхарата,
Знание поля, познавшего поле—мудрость, я так
полагаю.
3. Каково это поле, какого рода, откуда оно, каковы его
изменения,
Кто Он, какова Его сила—от Меня услышь вкратце.
4. Это многократно воспевали риши в различных гимнах,
Особенно обстоятельно в доказательных стихах
Брахмасутры.
5. Непроявленное, буддхи, творец личности, великие
элементы,
Одиннадцать органов чувств, пять их предметов,
6. Влечение, отвращение, приятное, неприятное, связь,
сознание, крепость,
Вот перечислены вкратце поле, его изменения.

7. Смирение, искренность, честность, неврежденье, терпенье,
Почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость,
8. Отвращение от предметов чувств, от себялюбья свобода,
Пониманье страданья от рожденья, болезни, старости,
смерти,
9. Отрешенность, непривязанность к сыну, жене, домашним,
Постоянная уравновешенность мысли в желанных и
нежеланных событиях,
10. Безраздельное почитанье Меня неуклонной йогой,
Отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание в
уединенном месте,
11. Стойкость в познании высшего Атмана, постижение цели
настоящего знания,
Это называется знаньем; неведеньем—всё другое.
12. Я тебе сообщу, что подлежит познанию, постигнув это—
получают бессмертье.
Безначально всевышнее Брахмо, ни как Сущее, ни как
Не-сущее Его не определяют:
13. У Него везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица,
Всё слыша, всё обоняя, Оно пребывает в мире.
14. Качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно,
Бескачественное качествами наслаждается, всё
содержащее, лишенное связей,
15. Вне и внутри существ, недвижимое, всё же в движении,
Оно по своей тонкости непостижимо, Оно далеко и близко.
16. Нераспределенное в существах, Оно пребывает как бы
распределенным,
Подобает знать: Оно—носитель существ, пожиратель,
производитель.
17. Оно—свет светов, именуется потусторонним мраку;
Знание, предмет и цель познавания, в сердце каждого
Оно пребывает.
18. Так вкратце объяснено поле, также знание, предмет
познавания;
Постигнув это, мой бхакта в мое Бытие вступает.

19. Пракрити и Пуруша, знай—бесначальны оба;
Изменения, качества, знай, от Пракрити происходят.
20. Основанием целесообразности, причинности и деятельности
 считается Пракрити;
Основанием вкушения приятного и неприятного считается
 Пуруша.
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается гунами,
 рожденными Пракрити;
Его привязанность к гунам—причина рождений в хороших
 и дурных лонах.
22. Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкушитель,
 великий Владыка,
Высший Атман—так именуется высший Дух в этом теле.
23. Кто знает так Пурушу и Пракрити с её гунами,
Хотя и продолжает существовать, не возрождается больше.
24. Сосредоточием иные Атмана сами в себе созерцают,
Другие — усилием мысли, иные—усилием действий.
25. Иные, не зная Его, внимая другим, почитают;
Такие преодолевают смерть, откровению влемя.
26. Знай, где бы какое существо, подвижное или неподвижное,
 ни зарождалось,
Это случается от соединенья поля с познавшим поле,
 лучший Бхарата!
27. Ибо кто видит, что высший господь во всех существах
 равно пребывает,
Непреходящий в преходящем, тот воистину видит.
28. Ибо везде равно пребывающего господа прозревая,
Он сам себе не вредит и так на высший Путь вступает.
29. Кто видит, что все действия совершает Пракрити,
Что Атман пребывает в бездействии, тот воистину
 видит.
30. Когда он постигнет, что отделенное бытие существ
 коренится в Едином
И от Него исходит, тогда он близок к Брахмо.





Глава XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Далее Я возведу тебе высшее знание, **все знания**
оно превосходит;
Постигнув его муні пришли к совершенству.
2. Опираясь на это познание, уподобления Мне достигнув,
Они не возвращаются при проявлении мира,
при кончине мира не исчезают.
3. Моё лоно—великий Брама, в него влагаю **семя**,
Так совершается зарождение всех существ, Бхарата.
4. Для всех тел, в каком бы они ни возникли лоне,
Великий Брама есть лоно, Я же—отец, дающий **семя**.
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из
Пракрити;
Они связывают, мощный, непреходящего, воплощенного
в теле.
6. Из них саттва—ясное, здоровое **качество**, своей
незапятнанностью **вяжет**
Узами счастья и узами знания, **безупречный**.
7. Раджас—страстное качество: от вожделенья, **касаясь**
оно возникает
И воплощенного вяжет узами действий, **Каунтея**.

8. Знай, от неведения рождается тамас, влечёт к
заблуждению;
 Всех воплощенных вяжет беспечностью, ленью,
тупостью,
сном, Бхарата.
9. Саттва привязывает к счастью, раджас—к действию,
Бхарата.
 Тамас привязывает к беспечности, окутав знание.
10. Когда побеждены раджас и тамас, возрастает саттва,
Бхарата,
 Если раджас и саттва, то тамас; если тамас и саттва,
то раджас.
11. Когда из всех врат тела сияет свет знания,
 Тогда, должно знать, возрастает саттва.
12. Похоть, деятельность, предприимчивость, вожделенье
 Возникают когда возрастает раджас, лучший Бхарата.
13. Затемнение, ленность, беспечность и заблужденье
 Возникают, когда возрастает тамас, о, радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы воплощенный приходит к
кончине,
 Чистого мира познавших Высшее он достигает.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы,
 Когда ж умирают тёмные, они в лонах заблудших существ
рождаются.
16. Саттвичным именуется плод добрых деяний;
 Раджаса плод—страдание, тамаса плод—незнание.
17. Происходит от саттвы познание, от раджаса—похоть;
 Тамас порождает беспечность и заблужденье, также
незнание.
18. Стойкие в саттве направляются вверх, страстные остаются
посредине,
 Вниз идут тёмные, находясь в состоянии последней
гуны.
19. Если созерцающий, помимо гун иного делателя не
видит,
 И постигает Превосходящее гуны, он в Моё бытие
вступает.

20. Воплощенный, преодолев гуны, дающие начало телу,
Освободясь от рожденья, страданья, старости, смерти,
вкушает бессмертье.

Арджуна сказал:

21. Каков признак, превзошедшего эти три гуны, владыка.
Как он поступает? Как побеждает он эти три гуны?

Шри-Бхагаван сказал:

22. Если он озаренье, деятельность и даже, заблуждение.
Пандава,
Не ненавидит, когда они приходят и не желает, когда
они уходят,
23. Если он не колеблется гунами, пребывая в бесстрастии,
Если, сказав: «Гуны вращаются», — отстраняется не
волнуясь,
24. В горе и радости равный, замкнувшись в себе, равный к
золоту, грязи и камню,
К неприятному и приятному, к похвале, порицанию,
мудрый,
25. В чести-бесчестии равный, к другу и недругу равный,
Покинувший все начинанья—он именуется победившим
гуны.
26. Кто, бхакта, Меня почитает непоколебимой йогой.
Тот, превзошедший гуны, приобщится достоин сущности
Брахмо.
27. Ибо Я—обитель бессмертного, непреходящего Брахмо,
Вечного закона и непреходящего блаженства.

*Так в Достоверных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит четырнадцатая глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН





Глава XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, ветвями вниз ашваттха считается
непреходящим.
Гуны—его листья; тот знаток Вед, кто его знает.
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун;
предметы чувств — его побеги;
Вниз также тянутся его корни, связанные с действием в
человеческом мире.
3. Ни такой его формы здесь не постигнуть, ни конца, ни
начала, ни основания;
Крепким мечом отрешенности срезав ашваттхи столь
разросшиеся корни,
4. Нужно стремиться в ту область, куда вступив, не
возвращаются боле.
Я привожу к безначальному Духу, от которого некогда
началось проявление мира.
5. Без гордости, без заблужденья, узы преодолев греха,
всегда пребывая в высшем Атмане,
Отстранив вожделенье, освободясь от противоречий
познавания приятного и неприятного, входит прозревший
в ту область;
6. Там не сияет огонь, ни луна, ни солнце;
Оттуда не возвращаются: это—моя высшая Обитель.

7. Лишь частица Меня самого, в мире живых став вечным
Дживой,
Привлекает находящиеся в природе чувства, из которых
манас—шестое.
8. Владыка, когда принимает иль покидает тело,
захватив их, уносит, как запахи ветер с их места
рождения.
9. Слухом, зреньем, обоняньем, осязаньем, вкусом,
Также манасом овладев, он наслажденью предметами
чувств предаётся.
10. Как он наслаждается окруженный гунами, пребывает,
исходит,
Безумцы не видят; прозревают лишь мудрости очи.
11. Также йогины, подвизаясь, его в собственном я
прозревают;
А несовершенные разумом, неразумные его не видят,
хотя бы они подвизались.
12. Сиянье, что от солнца исходит, и весь мир озаряет,
Также от луны, от огня, знай, это Моё сиянье.
13. Войдя в землю, Я существа поддерживаю своей силой;
Я возвращаю растения, став вкусоносящим сомой.
14. Став огнём Вайшванара, в тело живых входящим,
Соединясь с праной-апаной, Я перевариваю четверовидную
пищу.
15. В сердце каждого Я пребываю, от меня—память, знание,
суждение;
Я—единственно, что познаётся всеми Ведами: Я—
знаток Вед и творец Веданты.
16. Есть два пуруши в мире: преходящий и непреходящий;
Преходящий—во всех существах; непреходящий именуется
стоящим на вершине;
17. Но высший Пуруша—иной, высшим Атманом Его
именуется;
Великий владыка, обладая тремя мирами, Он их
содержит.

18. Так как Я превосхожу преходящее, а также непреходящего
выше,
То в мире и в Воде Я утверждён, как Пурушоттама.
19. Кто Меня, незаблудший, познает, как высочайшего Духа,
Тот, знающий всё, почитает Меня всем существом, Бхарата.
20. Так Я возвестил это сокровенное ученье, безупречный,
Постигший его, становится мудрым, он совершил всё,
что должно совершить, Бхарата.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит пятнадцатая глава,
и м е н я*

ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА





Глава XVI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, очищение души, стойкость в познании, в йоге,
Щедрость, самообладание, принесение жертв,
подвижничество, прямота, прилежание.
2. Невреждение, правдивость, отрешенность,
умиротворенность, бесхитрость, безгневность,
Сострадание ко всем существам, неалчность, мягкость,
постоянство, скромность,
3. Терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобивость,
Отсутствие самомнения — участь рожденных
к божественной жизни, Бхарата.
4. Гордость, обман, самомнение, гневливость, грубость,
Также неведение — участь рожденных для жизни асуров.
5. Считается, что божественная участь ведёт к свободе,
участь асуров — к узам.
Не скорби, ты родился к божественной участи, Пандава.
6. Есть два рода существ в этом мире: божеств и асуров;
О божественном роде я говорил подробно,
об асурическом внемли, Партва.
7. Ни действия, ни бездействия не знают асурические люди;
У них нет чистоты, правильного поведения, правды.

8. Они говорят, что мир без правды, без основанья, без Бога,
Возник не от причин и следствий, а ничем иным, как
влеченьем.
9. Скудоумные, губящие себя, утвердись в этих взглядах,
Они, вредоносные, рождаются злодеями, губителями **мира**.
10. Предаваясь ненасытной похоти, полные лжи, безумья,
гордыни,
В ослепленьи избирая ужасные начинанья, они живут по
нечистым законам.
11. Предавшись ненасытным, губительным мыслям, стремясь
только похоть насытить,
«Такова жизнь»,—они утверждают.
12. Связанные сотнями уз ожиданья, вожделению, гневу
предавшись.
Они желают лишь похоть насытить, неправо накапливая
богатства.
13. «Это достигнуто мной сегодня, того желанья **потом**
достигну:
- Это богатство моё, а то—моим станет.
14. Этот враг мной убит, и других я убью, конечно;
Я владыка, я наслаждаюсь, я достиг, я могуч и счастлив,
15. Я богат и знатен; кто может со Мной сравняться?
Я буду жертвовать, одарять, наслаждаться», —
так говорят в ослепленьи незнанья.
16. Смущенные множеством мыслей, запутавшись в сетях
зablужденья,
Держась за улады желаний, они в ад ниспадают нечистый.
17. Высокомерные, спесивые, полные корысти,
безумья, гордыни,
Они приносят лицемерные жертвы, лживые, не
по закону.
18. Предавшись самости, гордыни, гневу,
Строптивые, они ненавидят Меня в чужом и
собственном теле.

19. Их, ненавистников, жестоких, ничтожных людей,
нечистых,
В самсаре Я постоянно ввергаю в нечистые,
асурические лона.
20. Попад в асурические лона, затмеваясь от рожденья
к рожденью,
Не достигнув Меня, они следуют самым низким
путём, Каунтея.
21. Трояки врата преисподней, губящие человека:
Похоть, гнев, алчность; эти три подобает бросить.
22. Человек, от этих трёх врат тьмы свободный, Каунтея,
Создаёт своё благо и так высшего Пути достигает.
23. Кто ж, отвергнув предписанья закона, прихоть свою
выполняет,
Тот ни совершенства, ни счастья, ни высшего Пути
не достигнет.
24. Итак, да будет Писанье твоим мерилom, что должно,
чего не должно делать;
Тебе подобает дела совершать, узнав предписанья закона.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагavadгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит шестнадцатая глава,
и м е н у е м а я*

НОГА РАСПОЗНАВАНИЯ АСУРИЧЕСКОЙ И БОЖЕСТВЕННОЙ УЧАСТИ





Глава XVII

Арджуна сказал:

1. Тех, кто отвергнув предписанья закона, полные веры,
творяют жертвы,
Тех каково состояние, Кришна,—саттва, раджас иль
тамас?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Тройкой бывает вера воплощенных, рожденная их
собственной природой:
Саттвичная, страстная и тёмная; об этом внемли.
3. Сообразно сущности каждого бывает его вера,
Бхарата,
Человек образуется верой, он таков, какова его вера.
4. Благие приносят жертвы богам, страстные—
якша-ракшазам.
Остальные же тёмные люди, жертвуют навьям и
множеству низших духов.
5. Люди, творящие ужасное умерщвление плоти,
непредписанное законом,
Полные самости, лицемерья, похоти, страсти, насилья,
6. Безумные терзают в собственном теле стихии,
Также Меня, сущего в недрах их тел; такое решение,
знай, от асуров.

7. Пища, приятная всем, бывает троякой,
Равно, как и жертва, аскеза, дары; об этом внимли.
8. Пища повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье,
бодрость,
Сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная—дорога
саттвичным людям.
9. Острая, кислая, солёная, слишком горячая, возбуждающая,
сухая,
Жгучая пища страстным приятна; страдание, тяжесть,
болезнь она причиняет.
10. Гнилая, безвкусная, вонючая, переночевавшая пища,
Для жертвы негодная—дорога тёмным.
1. Сообразно Закону, не ради воздаяния приносимая жертва,
С мыслью «подобает жертвовать»—саттвична.
2. Но если жертву приносят ради плодов, лицемерно,
Такая жертва страстна, знай это, лучший Бхарата.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи,
Без мантр, без даров, без веры считается тёмной.
14. Почитанье богов, дваждырождённых, наставников,
мудрых,
Чистота, прямота, целомудрие, неврежденье,
именуются аскезой тела
15. Праведная, приветливая речь, не вызывающая
возбуждения,
Прилежное изучение писаний, именуются аскезой речи.
16. Ясность сердца, молчаливость, самообладанье, кротость,
Чистота жизни называются аскезой сердца.
17. Если эта троякая аскеза совершается с глубокой верой.
Людьми не ищущими воздаянья, преданными, она
считается саттвичной.
18. Аскеза, совершенная ради славы, гордости, почестей,
лицемерья,
Называется страстной, неверной, нестойкой.
19. Аскеза, совершенная с безумным начинаньем,
С мученьем для себя, ради гибели другого, считается
тёмной.

20. Дар, совершаемый с мыслью: «подобает давать»,
без желанья отдачи,
В должном месте, времени, достойному человеку,
считается саттвичным.
21. Если ж он дан ради плодов иль ради отдачи,
Иль неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, творимый в недолжном месте, в недолжное время,
Недостойному, без уваженья—считается тёмным.
23. АУМ—ТАТ—САТ так по Писанию тройко обозначается
Брахмо.
Древле от него возникли Брахманы, Веды, жертвы.
24. Поэтому знающий Брахмо всегда АУМ произносит
В начале жертвенных обрядов, даров, согласно
предписаньям.
25. С ТАТ, о плодах не мысля, совершают стремящиеся к
свободе
Обряды жертвоприношений, даров, аскезы.
26. Через САТ обозначают истинное, благое,
Также достохвальные дела обозначаются словом
САТ, о, Партха.
27. Через САТ обозначают также постоянство в жертве,
дарах, аскезе;
Через САТ обозначают также все дела, совершенные
Его ради.
28. То же, что в жертвах, дарах, аскезе совершается без
веры.
Называется «асат», о, Партха; оно ничто и в том, и в этом
мире.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит семнадцатая глава,
и менуемая*

ЙОГА ТРОЯКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ





Глава XVIII

Арджуна сказал:

1. О, Хришикеша, хотел бы я знать подробно, могучий,
Отрешения сущность и отречение, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставленье желанных действий вещи именуют
отречением;
Оставленье плодов всяких действий мудрые называют
отрешением
3. Иные мыслители говорят о действии: «Это нужно, как
зло, покинуть».
«Действия, жертв, плодов, аскезы не следует
покидать»,—говорят другие.
4. Моё суждение о таком отрешении выслушай, лучший
Бхарата.
Ибо отрешенье, тигр среди людей, считается трёх видов.
5. Не следует оставлять жертвоприношений, даров, аскезы,
Ибо жертвы, дары, аскезы—очистители разумных.
6. Но эти действия совершать подобает, привязанность к
плодам оставив.
Таково Мое, Партха, решительное и окончательное
суждение.

7. От установленных действий отказываться не подобает:
От заблужденья такой отказ, он считается тёмным.
8. «Это—зло», кто так мысля, оставляет действия,
боясь телесных страданий,
Тот, страстное отречение свершив, не получает
плодов отречения.
9. «Должно действовать»,—кто так помышляя совершает
предписанные действия, Арджуна,
нужно считать саттвичным.
Оставив привязанность и плоды, отрешенье того
10. Отрешенный не избегает неприятного дела, не
привязывается к приятному делу,
Мудрый, расторгший сомненья, преисполнен саттвой.
11. Ибо воплощенный не может окончательно действия
бросить:
Кто отказался от плодов действий, тот считается
отрешенным.
12. Нежелательный, желательный и смешенный—трояким
плод действий
Бывает для неотрешенного после смерти; для отрешенного
нет никакого.
13. Эти пять причин узнай от меня, могучий,
В осуществлении каждого действия; они подробно
исследованы в размышленьи.
14. Предмет, деятель, органы разного рода,
Разные отдельные побужденья и пятая—божественная
Воля.
15. Какое бы действие ни предпринимал человек телом,
словом, сердцем,
Праведное, нет ли, эти пять—его действий причина.
16. Итак, кто неразумно делателем себя одного считает,
Тот, худоумный, не видит.
17. Кто свободен от самости, чей незапятнан разум,
Тот, даже убив этот мир, не связан, не убивает.

28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный,
Тупой, малодушный, медлительный деятель называется
тёмным.
29. О трояком различении ума и настойчивости соответственно
гунам,
Исчерпывающему, подробному изложению внимай,
Дхананджая.
30. Разум, знающий начинанье и прекращенье, подлежащее
и не подлежащее выполнению,
Опасность и безопасность, освобожденье и узы—саттвичен,
Партха.
31. Если же дхарму-адхарму, подлежащее и неподлежащее
выполнению,
Разум неправильно познаёт, он страстен, Партха.
32. Разум, окутанный мраком, принимающий извращенно все
вещи,
Адхарму за дхарму—тёмен, Партха.
33. Настойчивость, что непреклонной йогой
Удерживает деятельность манаса, жизненных сил
и чувств саттвична, Партха.
34. Та настойчивость, с которой выполняется дхарма,
вожделенье, корысть, Арджуна,
Несвободным, желающим плодов, такая настойчивость
страстна, Партха.
35. Настойчивость, не освобождающая худоумного
от сонливости, страха, печали,
Лжи, заблужденья — темна, Партха.
36. Теперь слушай о троякой радости, мощный Бхарата.
Та, что радует после усилий, наступает с концом
страданий,
37. Что сначала подобна яду, впоследствии—амрите,
Такая радость, рожденная от ясности познания Атмана,
саттвична.
38. Радость от сочетания чувств и предметов
Сначала подобна амрите, затем—отраве; эта радость
считается страстной.

39. В начале и дальше слепящая самосознание радость,
Порожденная тупостью, сном и беспечностью считается
темной.
40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между
богами,
Свободного от этих трёх гун, рожденных природой.
41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр,
подвижник,
Распределяются по гунам, возникшим из собственной их
природы.
42. Спокойствие, самообладание, аскеза, чистота, терпенье,
правдивость,
Знание, умение, вера—обязанности браминов, рожденные
их собственной природой.
43. Мужество, великолепие, стойкость, одаренность,
храбрость в битве,
Щедрость, благородство — обязанности кшатриев,
рождённые их собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля—обязанности вайшьев,
Рождённые их собственной природой; дело служенья —
обязанность шудр, рождённая их собственной
природой.
45. Человек, довольный своим долгом, достигает
совершенства.
Как достигает совершенства радующийся собственной
карме, об этом внемли.
46. Почитая делами, того, кто распростер всё это,
Кто произвел существа, человек совершенства достигнет.
47. Лучше своя карма, хотя б с недостатком, чем хорошо
исполненная чужая:
Не совершает греха исполняющий природную карму.
48. Врожденную карму, даже с грехом сопряженную,
Каунтея,
Нельзя оставлять, ибо все начинанья окутаны грехом,
как дымом пламя.

49. Кто себя победил, отрешил сознание, от себя отрекся,
Тот совершенства неделанья путём отречения достигнет.
50. Как достигший совершенства достигает Брахмо,
Об этом вкратце узнай от меня: это вершина познания,
Каунтея!
51. Стойкостью себя обуздав, просветлив свой разум,
Оставив звук и прочие предметы чувств, отстранив
влечение и отвращение,
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший
речь, плоть и сердце,
Постоянно преданный дхьяна-йоге, погрузясь в бесстрашие,
53. Свободный от самости, буйства, кичливости, похоти,
гнева,
Отказавшись от собственности, от я, умиротворенный,
54. Сливаясь с Брахмо, просветленный духом не скорбит,
не вожделеет;
Равный ко всем существам, он высшего благоговенья
ко Мне достигнет.
55. Благовением ко Мне он познаёт Меня, кто, каков Я в
моей сути;
Познав Меня в Моей сути, он непосредственно в ТО
погрузится.
56. Хотя все дела всегда выполняя, тот кто ищет моей
защиты
Моей милостью достигает вечного, непреходящего
состояния.
57. Мысленно Мне все дела предоставив, устремясь ко Мне,
высшей Цели,
Предаваясь упражнению и мудрости, размышляй обо
Мне постоянно.
58. Обо Мне размышляя, по моей милости ты все трудности
преодолеешь;
Если же ты по своеволию не станешь слушаться, ты
погибнешь.
59. Если, предавшись своеволию, ты думаешь «Не буду
сражаться»,—
Тщетно твоё решение: ты повлечешься собственной
природой;

60. Связанный, о, Каунтея, собственной кармой, рожденной
собственной природой,
Ты исполнишь помимо воли то, чего по заблуждению
не хочешь делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает, Арджуна,
Вращая все существа силой своей майи, как на колесе
гончарном.
62. Итак, войди под его кров всем существом, Бхарата:
Его милостью ты получишь высочайший мир, высшую
обитель.
63. Так Я возвестил тебя знание, более тайное, чем
сама тайна;
Подумай об этом окончательно и тогда поступай,
как хочешь.
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову,
Ты Мне желанен очень, потому скажу тебе на благо.
65. Размышляя обо Мне, благоговей предо Мною, жертвуй
Мне, Мне поклоняйся;
Так ты придёшь ко Мне, воистину, Я обещаю тебе, ты
Мне дорог.
66. Оставив все обязанности, у Меня ищи крова:
Я освобожу тебя ото всех грехов, не предавайся
скорби!
67. Это слово не сообщай неблагоговейному, ни тому,
кто не свершает аскезы;
Ни непослушному кто Меня злословит.
68. Кто ж эту высшую тайну передаст моим бхактам,
Тот, совершив наивысшее поклоненье, несомненно,
Меня достигнет.
69. Из людей нет никого, кто был бы Мне больше, чем
тот угоден,
И нет на земле, кто был бы больше, чем он Мне дорог.
70. Кто будет изучать эту нашу святую беседу,
Тот принесёт Мне жертву мудрости, Я так считаю.

71. Даже тот, кто будет внимать ей безропотно, с верой,
Он также, освободясь, прекрасного мира блаженных
достигнет.

72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточенной мыслью?
Исчезло ль твоё, неведением рождённое сомненье?

Арджуна сказал:

73. Разрушено заблужденье; я получил наставленье по
твоей милости;
Я стоек; исчезло сомненье. Твоё слово исполню.

Санджая сказал:

74. Так я Васудэвы и великодушного Партхи
Выслушал эту удивительную, приводящую в
восторг беседу;

75. Милостью Вьясы выслушав эту высочайшую тайну,
Йогу, от владыки йоги, Кришны, возвещенную им
самолично,

76. О, раджа, вспоминая, вспоминая снова и снова эту
чудесную беседу Кришны и Арджуны,
Восхищаюсь я снова и снова.

77. Также вспоминая и вспоминая этот наичудеснейший
образ Гари,
Я весьма восхищаюсь, раджа!

78. Где владыка йоги, Кришна, где лучник Партха,
Там благо, победа, удача, постоянная праведность.
Так полагаю.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
гласит восемнадцатая глава,
и м е н у е м а я*

ЙОГА ОТРЕШЕНИЯ

ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА.





Б Х А Г А В А Д Г И Т А

МАХАБХАРАТА VI, 830—1532, БХИШМА ПАРВАН

БУКВАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД

ॐ ॐ ॐ

ГЛАВА I *)

Дхритараштра (1) сказал:

1. На поле дхармы, (2) на поле Куру сошедшиеся для битвы, что сделали мои (3) и Пандавы, о, Санджая?

Санджая сказал:

2. Увидев тогда выстроившееся войско Пандавов, Дурйодхана (4), подойдя к своему наставнику (5), о, раджа, слово промолвил.
3. Видь, о, наставник, эту огромную рать сынов Панду, выстроенную сыном-Друпады (6), твоим понятливым учеником.
4. Здесь герои, — великие лучники, равные в бою Бхиме и Арджуне: Ююдхана (7), Вирата (8) и Друпада (9), великий витязь,
5. Дхриштакету (10), Чекитана (11) и могучий раджа 'Каши (12), Пуруджит (13) и Кунтибходжа (14) и Шайбья (15), бык среди людей (16).

*) Русские слова, взятые в скобки добавлены, как пояснительные; санскритские—уточняют, какой термин текста переведен словом, за которым он поставлен.

6. И удалой Юдхаманью (17), и могучий Уттамоджа (18),
сын Субхадры (19) и сыны Драупади (20), все—великие
витази.
7. И наших также отличнейших узнай, о дваждырожденный,
вождей моего войска; для сравненья (21) я назову тебе их.
8. Ты сам, господин, (22) и Бхишма (23) и Карна (24) и
победоносный Крипа (25), Ашваттхама (26)
и Викарна (27), а также сын Сомадатты (28).
9. И многие другие витези, ради меня жертвующие жизнью,
владеющие различным оружием, все опытные в битве.
10. Недостаточна эта наша сила (29), предводительствуемая
Бхишмой и достаточна та сила, предводительствуемая
Бхимой.
11. Поэтому вы все, стоящие по чину кругом, охраняйте
Бхишму (30).
12. Чтобы возбудить его бодрость, старший из куру,
родоначальник (31), полный доблести (32), задул в
раковину, громко-поднимающую львиный рев,
13. Тогда разом зазвучали раковины, литавры, бубны,
барабаны, трубы—этот звук был громоподобным.
14. Тогда, стоя на великой-колеснице, запряженной белыми
конями, Мадхава (33) и Пандава (34) оба затрубили в
божественные раковины.
15. В Панчаджанья (35)—Хришикеша (36), в Девадатту (37)—
Дхананджая (38), а страх наводящий Врикодара (39) дул
в большую раковину Панундра (40);
16. В Анантавиджая, о раджа, (41)—сын Кунти, Юдхистхира,
(42), Накула (43)-и-Сахадэва (44), в Сугхоша и
Манипушпаку (45)—(46).
17. Великий лучник, князь Каши (47), великий витезь
Шикханди (48) и Дхриштадьюмна (49) и Вирата (50) и
потомок—Сатьяки (51) непобедимый,
18. Друпата и все потомки-Драупади, о, владыка земли,
долгорукий сын Субхадры, один за другим задули в
раковины.

19. Этот клич раздирал сердца сынов-Дхритараштры, рокостом
наполняя небо и землю.

20. Тогда, увидев выстроившихся сынов-Дхритараштры—уже
началось стрелометанье — Пандава-Капидхваджа (52),
подняв лук,

21. Промолвил тогда слово Хришикеше, о, властитель земли.

Арджуна (53) сказал:

Между двух войск останови мою колесницу, Ачьюта (54),

22. Пока я разгляжу этих предстоящих, жаждущих-битвы, с
которыми мне нужно-сразиться в этом возникающем-бою.

23. Я узнаю готовящихся-к-сражению витязей, которые там
сошлись, сына-Дхритараштры (55) злокозненного волю
намереваясь—исполнить.

Санджая сказал:

24. При этих словах Гудакеши (56), Хришикеша между двух
войск отличнейшую-колесницу остановив, о Бхарата (57),

25. Перед лицом Бхишмы и Дроны (58) воскликнул:
«О Партха (59), смотри на этих собравшихся-вместе
куру!»

26. Тогда Партха увидал отцов и дедов, наставников, дядей,
братьев, сыновей, товарищей,

27. Тестей и друзей, стоящих в обеих ратях; Каунтея (60),
увидев всех этих присутствующих родственников,

28. Пораженный глубочайшим состраданием, скорбящий, так
промолвил.

Арджуна сказал:

При виде этих наших родственников, Кришна (61),
сошедшихся для битвы.

29. Опускаются мои члены, пересыхает рот, трепещет мое тело
и волосы становятся дыбом (62).

30. Гандива (63) выпадает из рук и кожа кругом пылает; я не в силах стоять, разум мой колеблется.
31. Я замечаю зловещие знаменья (64), Кешава, и не вижу блага от убийства своих родных в бою.
32. Я не желаю победы, Кришна, ни царства, ни удовольствий; что нам в царстве, Говинда (65), что в наслаждениях и в жизни?
33. Те, ради кого желанны нам царство, богатство, улады, находятся в этой битве, покидая и жизнь и богатства:
34. Наставники, отцы, сыны, деды, тести, внуки, шурины и свойственники (66).
35. Не хочу убивать их, если и буду убитым, Мадхусудана (67), даже ради власти над тремя мирами (68), тем менее ради обладания землей.
36. После убийства сынов Дхритараштры, какая будет у нас радость, Джанардана (69); мы впадём в грех, убив их, грозящих оружием (70).
37. Поэтому не подобает нам убивать сынов Дхритараштры, своих родственников; ведь убив свой род, как сможем мы быть счастливы, Мадхава (71).
38. Если же эти своекорыстием-пораженные-души не видят греха, совершаемого (при)-уничтожении рода, в злодействе вероломства,—
39. Как не понять нам, прозревающим грех погубления рода, что надо отвернуться от такого греха, Джанардана?
40. При убийстве рода погибают непреложные законы рода (72), с гибелью законов, беззаконие овладевает родом (73).
41. С воцарением беззакония, Кришна, развращаются женщины рода, с развращением женщин, Варшнея (74), возникает смешение каст.
42. Когда же произойдёт смешенье, то убийцы рода и род попадут в ад, ниспадают также отцы их (75), лишённые жертвенных клёцек (76) и возлияний.

43. Грехом этих убийц рода, совершающих смешение каст (77), упраздняются незыблемые законы племени (78) и семейные законы.
44. Для людей, уничтоживших родовые законы, Джанардана, ад является обиталищем, так сказано (в Шастрах) (79).
45. Увы, увy, великий грех собираемся мы совершить — ради вожделения радостей царства убить своих родственников.
46. Если бы меня, не сопротивляющегося, безоружного, убили в битве вооруженные сыны Дхритараштры, мне было бы отрадней.

Санджая сказал:

47. Это сказав, Арджуна в размышлении (80) опустил на сидение колесницы, выронив стрелу и лук, с сердцем, потрясенным горем.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахме, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) первая глава,*

именная

И О Г А О Т Ч А Я Н И Я А Р Д Ж У Н Ы





ГЛАВА II

Санджая сказал:

1. Тогда ему, охваченному состраданием, с глазами полными слёз, скорбящему, Мадхусудана промолвил такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Откуда к тебе пришло это малодушие в бедствии, не подобающее арийцу (81), лишаящее небесного блаженства (82), причиняющее бесчестие, Арджуна?
3. Не поддавайся слабости, Партха, ибо она тебе не подобает; низменное бессилие сердца оставив, восстань, подвижник.

Арджуна сказал:

4. Как в битве сражу я стрелами Бхишму и Дрону, достойных почтения, Арисудана (83)?
5. Лучше (84) ведь, чем убивать этих высокочтимых гуру, питаться нищенством в этом мире, ибо, убивая гуру, хотя бы и своекорыстных (85), мы будем вкушать (уже) здесь пищу, обогренную кровью.
6. И не знаем мы, что для нас лучше, победить или быть побежденными, ибо убив этих, находящихся перед нами сынов Дхритараштры, мы не пожелаем жить (86).
7. Всё моё существо (87) поражено болезнью сострадания и я вопрошаю тебя, не различая сознанием дхармы, что будет

лучше, ясно скажи мне это; я твой ученик, наставь меня,
к тебе припадаю.

8. Ибо не предвижу, чтобы эта иссушающая-чувства скорбь
моя могла быть отогнана достижением очищенного от
соперников царства на земле или даже владычества над
богами (88).

Санджая сказал:

9. Промолвив это Хришикеше, Гудакеша, стойкий в подвигах,
(89) «Я не буду сражаться»,—так сказал и умолк.
10. Ему, скорбящему между двух ратей, о, Бхарата,
Хришикеша, как бы улыбаясь, сказал такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты скорбишь о неподлежащих скорби, а говоришь слова
мудрости (90); разумные не оплакивают ни усопших,
ни живых.
12. Ибо не было времени, когда бы я не существовал, равно
как и ты и эти владыки-народов-земли и в будущем все
мы не прекратим существовать.
13. Как воплощенный (91) в этом теле (проходит через)
юность, зрелость и старость (92), так получает он иное
тело; стойкий (93) не смущается этим.
14. Соприкосновения с материей (94), Каунтея, (приносят),
холод-и-жар, -удовольствие-и-страдание, они приходят
уходят, непостоянны, противостань же им (95), Бхарата.
15. Лишь человек, которого они (96) не колеблют, о бык-среди-
людей, равный в горести (97) и радости, стойкий, достоин
бессмертия (98).
16. Небытие (асат) не причастно бытию, небытию непричастно
бытие (сат) (99); граница того и другого ясна для зрящих
истину (100).
17. Ибо, познай, неуничтожимо То (101), которым
распростерта эта вселенная (102); непреходящее никто не
может сделать уничтожимым.

18. Преходящи эти тела Воплощенного (103), именуемого вечным, непреходящего, неисследимого; поэтому сражайся. Бхарата.
19. Кто думает, что Он (Воплощенный) убивает или кто полагает, что Он может быть убитым, оба-они не знают: Он не убивает и не может быть убитым (104).
20. Он никогда не рождается и не умирает; не возникая, Он и в будущем не возникнет; нерожденный, постоянный, бесконечный, Он, Древний, не убивается, когда убивается тело (105).
21. Тот, кто знает Неуничтожимого, Пребывающего, Нерожденного, Непреходящего, как такой человек, Партха, будет когда либо заставлять убивать, как будет кого-либо убивать? (106).
22. Как покинув старые одежды, человек берёт новые, другие, так, покинув старые тела, входит Воплощенный (107) в другие, новые.
23. Ибо Его не рассекают мечи, не опаляет пламя (108) и не увлажняет его вода, не иссушает ветер.
24. Неуязвим Он, несжигаем, неувлажняем, неиссушим, постоянный вездесущий, стойкий, неподвижный, пребывающий;
25. Его именуют Непроявленным, невообразимым, неизменным; поэтому, познав Его таким, ты не должен сокрушаться.
26. Но если бы ты и считал его постоянно-рождающимся, постоянно-умирающим, то и тогда, о, мощный, не должен ты сокрушаться о Нем.
27. Для рожденного неизбежна смерть, для умершего неизбежно рождение; поэтому о неотвратимом ты не должен сокрушаться.
28. Непроявлены существа в начале, проявлены в середине, Бхарата, непроявлены в исходе (109); «какая в этом печаль?» (110).
29. Один взирает на Него, как на чудо (111), другой говорит о Нем, как о чуде, иной слушает о Нем, как о чуде, но и услышав, никто не знает Его (112).

30. Воплощенный всегда неуязвим в теле каждого, Бхарата;
поэтому не следует скорбеть о всех существах (113).
31. Также, имея в виду свою дхарму, ты не должен колебаться:
для кшатрия ведь нет ничего лучше, как праведная
война (114).
32. Как неожиданно-появившиеся отверстые небесные врата,
радостно кшатрии, Партха, принимают подобную
войну (115).
33. Итак, если ты не вступишь в этот праведный бой, то,
покинув свой долг и честь, ты примешь (на себя)
грех (116).
34. И все (117) будут говорить о твоём вечном бесчестии,
а славному бесчестие хуже смерти.
35. Великие витязи подумают, что ты из-за страха отказался
от битвы; и, бывши для них почтенным, ты станешь
презренным (118).
36. Много непотребных речей будут говорить твои противники,
порицая твою силу; что может быть хуже?
37. Убитый, ты достигнешь неба, живой, ты насладишься
землей; поэтому встань, Каунтея, решишь на битву (119).
38. Признав равным счастье-и-несчастье, достижение-и-
неудачу, победу-и-поражение, приготовься к битве, чтобы
не впасть в грех.
39. Это поучение (буддхи) изложено тебе согласно-
рассуждения (санкхья), внемли тому же согласно-йоги;
приобщась этой мудрости, Партха, ты освободишься от
оков кармы (120).
40. Здесь нет ни наступления гибели, ни извращения; малое от
этой дхармы спасает от великого страха (бедствия) (121).
41. Решительная мысль (буддхи) единственна, о радость куру,
но многоветвисты и нескончаемы мысли
нерешительных (122).
42. Неразумные произносят пышную речь; удовлетворенные
буквой Вед, о, Партха, они говорят: «Нет ничего
другого» (123).

43. Она (речь) преисполнена-желаний, имеет-высшей-целью рай (124), общает рождение-, как-плод-кармы (125), полна разными-нескончаемыми обрядами (выполняемыми для) достижения наслаждений и владычества.
44. Кто привязан к наслаждениям и власти (126), чье сознание увлечено этим, (для того) недоступна решительная мысль, (погруженная) в самадхи (127).
45. Веды относятся к области трёх гун (128), отрешись от трёх гун (129), Арджуна, свободный от двойственности (130), постоянно, пребывая в реальности (131), свободный от собственности (132), (преданный) Атману (133).
46. Сколько пользы в источнике, когда вода со всех сторон стекается, столько (пользы) во всех Ведах для того, кто познал Брахмо (134).
47. Итак, да будет у тебя устремленность к делу, но никогда к его плодам, да не будет плод действия твоим побуждением и да не будет у тебя привязанности к бездействию (135).
48. Пребывая в йоге, совершай дела, оставив привязанность Дхананджая, равный в успехе и неудаче. Равновесием именуется йога (136).
49. Ибо действия (137), значительно ниже йоги-мудрости, Дхананджая; в мудрости ищи прибежище (138), жалки, побуждаемые плодами.
50. Преданный мудрости покидает здесь (139) и заслуги, и грехи (140); поэтому предайся йоге: йога есть искусство в действиях (141).
51. Люди, преданные мудрости, покинув плоды, рожденные-действием, освобожденные-от-уз-рождения, идут в область бесстрастия (142).
52. Когда твой разум (буддхи) превозможет дебри заблуждений, тогда ты достигнешь отрешенности от того, что должно быть услышано и что было услышано (143).
53. Когда твой разум, противопоставленный писанию, станет неподвижно-утвержденный в созерцании (самадхи), тогда ты достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Каково определение стойкого, находящегося в созерцании (самадхи), о Кешава; стойкий в мыслях как говорит, как сидит, как странствует? (144).

Шри-Бхагаван сказал:

55. Когда он покидает все вожделения, Партха, вошедшие в сердце, радуясь Атману-в-себе (145), тогда он называется стойким в разумении.
56. В бедствиях с непоколебимым сердцем, в радости с исчезнувшим желаньем, отрешенный от страсти, страха и гнева, стойкий духом именуется «муни» (146).
57. Кто ни к чему не (испытывая) влечения, воспринимая приятное-или-неприятное, не вожделеет и не ненавидит, сознание того устойчиво.
58. И если, он, как черепаха члены, отвлекает все свои чувства от предметов чувств, (то) его сознание устойчиво (147).
59. Предметы исчезают для отрешившегося воплощенного, не вкус (к ним), но и вкус исчезает для узревшего Высшее (148).
60. Ибо, о Каунтея, бурные чувства насильственно увлекают сердце даже подвизающегося и мудрого человека.
61. Обуздав их все, пусть сядет он, собранный (поставив) Меня, (как) высшую цель; ибо у кого в подчинении чувства, сознание того устойчиво.
62. У человека, помышляющего о предметах чувств, рождается привязанность к ним; от привязанности рождается вожделение, от вожделения рождается гнев (149).
63. От гнева бывает заблуждение, от заблуждения — помрачение памяти, от помрачения памяти—гибель познания, от гибели познания погибает (сам человек).
64. Кто проходит область чувств, с чувствами, отрешенными от влечения и отвращения, (подчиненными) его воле, покорный Атману, тот достигает ясности (духа) (150).

65. При ясности (духа) происходит исчезновение всех его страданий (151), ибо когда прояснено сознание (четас) (152), то и разум (буддхи) скоро укрепляется.
66. Нет разума для несобранного и нет для несобранного творческой-мысли (153); для неимеющего творческой-мысли нет мира, а для неимеющего мира—откуда быть счастьем?
67. Ибо у того, кто направляет сердце (согласно) блуждающим чувствам, оно уносит сознание, как ветер корабль по водам (154).
68. Поэтому у того, о, мощнорукий, чьи все чувства отвлечены от предметов чувств, сознание установлено.
69. То, что ночь для всех существ, есть бодрствование для сдерживающего свои мысли; что бодрствование для существ, есть ночь для зрящего мунд.
70. Как в переполненный, неподвижно-пребывающий океан вступают воды, так все желанья вступают в него, он достигает мира, а не тот, кто стремится к желанью (155).
71. Человек, который, покинув все вожделенья, странствует, свободный от самости, приходит к покою.
72. Таково, о, Партха, состояние Брахмо, тот, кто достиг его, не заблуждается. Достигший его, хотя бы в час кончины, достигает нирваны Брахмо (156).

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) вторая глава,*

и м е н у е м а я

САНКХЬЯ ЙОГА (157)



ॐ ॐ ॐ

Глава III

Арджуна сказал:

1. Если ты, (согласно) твоей мысли, познание ставишь выше действия, Джанардана, то почему же к ужасному делу ты побуждаешь меня, Кешава?
2. Противоречивыми словами ты как бы (158) вводишь в заблуждение моё сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения. мной возведенные раньше, о безупречный: йога знания размышляющих (159) и йога действия подвигающихся.
4. Человек, не предпринимающий дел, не достигает (истинного) бездействия, ибо он не достигает совершенства полным отречением (160).
5. Ибо никто, даже мгновенья, никогда не может пребывать в бездействии: он ведь невольно производит все действия в силу рожденных природой качеств (гун).
6. Кто, обуздав деятельность чувств (161), сидит, вспоминая в сердце (манасе) о предметах чувств, тот, заблуждающийся, именуется находящимся на неверной дороге (162).

7. Тот же, который сердцем (манас) покорив чувства,
о, Арджуна, предпринимает деятельностью чувств
карма-йогу, именуется непривязанный.
8. Совершая необходимые действия (163), ибо действие
лучше бездействия: даже отпавлений тела (164)
не удаётся совершить тебе при бездействии.
9. Помимо дел, совершаемых ради жертвы, мир этот связан
действием; поэтому, Каунтея, совершай действия,
свободный от привязанностей.
10. Вместе с жертвой создав твари (165), некогда рек
Праджапати (166): «Ею размножайтесь, да будет она вам
желанной (167) камадук (168).
11. Ею споспешествуйте богам, да споспешествуют вам
боги (169), споспешествуя друг другу, вы достигнете
высшего блага.
12. Желаемые блага вам дадут эти боги (170), убаженные
жертвой; кто же наслаждается их дарами, не одаряя их,
тот вор.
13. Праведные, питающиеся остатками жертвы, освобождаются
от всех грехов, но те нечестивцы, которые варят (только)
для себя, вкушают грех.
14. От пищи возникли существа, от дождя возникла пища, от
жертвы возник дождь, жертва возникла от Кармы (171);
15. Знай, Карма (172) возникла от Браны (173), Брама
возник от Непреходящего (Акшара). Поэтому вездесущее
Брахмо всегда пребывает в жертве».
16. Кто не предоставляет вращаться этому заверченному кругу,
злой (174), игралище чувств, о Партва, тщено он
живёт (175).
17. Но человек, насыщенный Атманом (176), да возрадуется в
Атмане (177), у него, удовлетворенного в Атмане, нет
обязанностей (178),
18. У него нет здесь (179) цели ни в делании, ни в неделании;
и ни в одном существе он не ищет покровительства для
своей цели.

19. Поэтому всегда совершай должные дела без привязанности, ибо человек, совершающий дела без привязанности, достигает высшего (180).
20. Ведь действиями достигли Джанака (181) и другие совершенства; таким образом, ты должен действовать, имея в виду целокупность-мира (182).
21. Что делает лучший (183), то и другие люди; какой он выполняет устав, такому следует и народ.
22. Нет, о Партха, в трех мирах чего-либо, что я должен был бы сделать и нет подлежащего достижению, чего бы я не достигнул; однако, я пребываю в действии (184).
23. Ибо если бы я вообще не пребывал непрестанно в действии, то моим путём последовали бы все люди.
24. Эти миры погибли бы, если бы я не совершал кармы, я был бы причиной смещения (185) и погубил бы эти существа (186).
25. Как совершают действия, о, Бхарата, привязанные, не знающие, так непривязанный, знающий, да совершает действия, стремясь действовать ради целокупности мира (187).
26. Да не смущает сознание (188) незнающих, привязанных к делу, знающий, действуя по преданности (Высшему), да сделает он им все действия приятными.
27. Все действия всегда (189) совершаются гунами природы, но введенный в заблуждение самостью (ахамкара) (190), думает так: «Я есмь совершающий» (191).
28. А знающий истину, о мощный, распределения гун и действий, помыслив так: «гуны вращаются в гунах», не привязывается (192).
29. Ослепленные гунами природы привязываются к делам гун; их, несовершенно-знающих, слабых, совершенно-знающий да не смущает (193).
30. Мне посвятив все дела сердцем (преданным) высшему Атману, отказавшись от вожделений и самости (184), сражайся, отогнав сомненья.

31. Люди, которые постоянно следуют этому моему учению, верующие, неропщущие, эти даже делами освобождаются (195).
32. Те же, ропщущие, которые не следуют моему учению, лишенные всякого знания (196), знай, те погибли, безумные.
33. Даже знающий поступает согласно своей природе; природе следуют существа; к чему же сопротивление?
34. Влечение и отвращение чувств пребывает в предмете чувств (197); да не подпадает он их власти, ибо они его враги.
35. Лучше своя дхарма (даже) с недостатком (198), нежели хорошо выполненная чужая; лучше смерть (199) в своей дхарме: чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кем же тогда побуждаемый совершает человек грех, даже помимо воли, о Варшнея, как будто влекомый силой?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, возникающий из гуны **раджас**; прожорливый, многогрешный; знай его здесь, как врага.
38. Как дымом покрыт огонь, как зеркало ржавчиной (200), как зародыш покрыт оболочкой, так им покрыт этот мир (201).
39. Знание сокрыто этим постоянным врагом мудрого (202), трудно-насытимым пламенем в образе Камы (203).
40. Чувства, манас, сознание (буддхи) именуются его местопребыванием; через них он, закрыв звание (204), вводит в заблуждение воплощенного.
41. Поэтому, сначала обуздав чувства, о бык среди **Бхарат**, одолей этого супостата, пожирающего знание и распознавание.
42. Чувства называют великими (205), выше чувств—**манас**; выше манаса—буддхи; Он выше буддхи (206).

43. Познав, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане,
рази врага, о, мощнорукий, в образе Камы (207),
трудноборного.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхгавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) третья глава,*

и м е н у е м а я

КАРМА-ЙОГА (208)





Глава IV (209)

Шри-Бхагаван сказал:

1. Эту непреходящую йогу я поведал Вивасванту; Вивасвант возвестил Ману; Ману сказал Икшваку (210).
2. Так, принимая один от другого, её познавали царственные риши, но через длительное время эта йога утратилась, Парантапа.
3. Эта (именно) древняя йога ныне мной возведена тебе, ибо ты — мой бхакта и друг; (это) — высочайшая тайна.

Арджуна сказал:

4. Позднее родился ты, ранее родился Вивасвант; как же мне понять, что ты в начале возвестил (её)?

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна; я знаю их все, ты же не знаешь своих, Парантапа.
6. Хотя я, нерожденный, непреходящий Атман, хотя я — владыка существ, превосходя собственную природу (211).
я возникаю собственной майей (212).
7. Ибо всякий раз (213), как происходит ослабление дхар о Бхарата, и процветание беззакония, тогда я себя создаю (214).

8. Для спасения благочестивых, для уничтожения злодеев,
ради установления закона, я возраждаюсь из века в **век**.
9. Дивно моё рождение и моё дело; кто это воистину **знает**.
(тот), оставив тело, не идёт к новому рождению, он
идёт ко мне, **Арджуна**.
10. Покинув страсть, страх и гнев, преисполненные мною
(215), предавшись мне, многие, очищенные подвигом
знания, вошли в мое **Бытие**.
11. Кто как ко мне обращается (216), того я так и принимаю:
моим путём следуют все люди, **Партха**.
12. Желаящие успеха в делах жертвуют здесь (на земле)
богам, ибо скоро в человеческом мире бывает успех,
рожденный действием (217).
13. Мною сотворено распределение гун (качеств) и
обязанностей (карма) четырёх каст; знай, что я их
непреходящий творец, но также и не творец.
14. Не пятнают меня дела, нет у меня желания плодов
действия, тот, кто меня познаёт таковым, тот не связан
действиями.
15. Это познав (218), стремящиеся к освобождению предки
совершали действия, поэтому и ты совершай действия,
некогда совершавшиеся предками.
16. Что есть действие, что бездействие? Даже вещи (219)
заблуждались в этом; я возведу тебе действие, познав
которое ты освободишься от зла.
17. Нужно понимать действия, нужно понимать запрещенные
действия, также бездействие нужно понимать; таинствен
путь действия (220).
18. Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии
(221), тот—мудрый среди людей, тот—преданный,
завершивший все дела (222).
19. Чьи все начинания лишены вожеления и расчетов (223),
чьи действия сожжены на огне мудрости, того ученые
именуют *Озаренным* (Буддха) (224).

20. Оставив привязанность к плодам действия, постоянно довольный, без опоры, хотя и занятый действиями, он ничего не совершает (225).
21. Без надежд (226), укротивший свои мысли (227), покинув всякую собственность (228), только телом (229) совершая действия, он не впадает в грех.
22. Удовлетворенный нежданно-полученным (230), преодолевший двойственность, без недоброжелательства, равный в успехе и неудаче, не связывает себя, даже действуя.
23. Для лишнего привязанностей, свободного, с мыслью, утвержденной в мудрости, совершающего действия, как жертву, они совершенно исчезают.
24. Брахмо (231) — жертвенное приношение; Брахмо — жертва, на огне Брахмо Брахманом приносится, этим должно приблизиться к Брахмо (232), погружением (самадхи) в дело Брахмо.
25. Некоторые йогии участвуют в жертве богам, другие же приносят жертву (возлиянием) на огне Брахмо (233).
26. Слух и другие чувства иные приносят в жертву на огне обуздания (234); звук и другие предметы чувств иные жертвуют на огне чувств.
27. Другие жертвуют все деятельности чувств, деятельности пран (235), на огне самообуздания, зажженном мудростью.
28. Другие совершают жертву имуществом, подвигом, йогией, изучением, знанием—подвизающиеся, стойкие в обетах.
29. Иные дыхание (прана) приносят в жертву выдыханию (апана) (236) и выдыхание выдыханию, удержав движение дыхания и выдыхания, всецело предавшись пранаяме.
30. Другие, умеренные в пище, жертвуют (единой) жизни (свою) жизнь (237); все они—знатоки жертв, жертвою уничтожившие грехи.
31. Вкушающие амриту (238) остатков жертвы идут в вечное Брахмо; нет этого мира для нежертвующего, как же будет (для него) иной, о лучший из куру?
32. Вот — многообразные жертвы распростертые (239) перед ликом Брахмо; знай, они рождены от действий, зная это, ты освободишься.

33. **Лучше** вещественных жертв жертва мудрости, подвижник;
все действия полностью, Партва, охватываются мудростью.
34. Это познай припаданием (к ногам учителя), вопрошанием,
почитанием; посвятят тебя в мудрость мудрые, познавшие
истину.
35. Узнав это, ты больше не впадешь в заблуждение, Пандава;
таким образом, ты увидишь все существа без исключения
в себе, потом во мне.
36. И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты
переплывешь на огне мудрости всё злое.
37. Как зажженные дрова огонь превращает в пепел, Арджуна,
так огонь мудрости превращает в пепел все дела.
38. Ибо нет здесь очистителя равного мудрости, его
со временем самостоятельно достигает в самом себе
совершенный в йоге (340).
39. Верующий получает знание, преданный лишь Ему,
обузданный в чувствах; получив знание, он скоро достигает
высшего мира.
40. Немудрый и неверующий, полный сомнения, гибнет (241);
нет ни этого, ни другого мира, ни счастья для
сомневающегося.
41. Чьи действия устранены йогой, чьи сомнения разрешены
мудростью, кто предан Атману, того действия не
связывают, Дхананджая.
42. Поэтому, мечом мудрости знания Атмана рассекая это,
возникшее из незнания, пребывающее в сердце, сомненье,
пребывая в йоге, восстань, Бхарата.

*Так в Достоправных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Браhma, писании йогии,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) четвертая глава,*

именуемая

ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО (242)





Глава V (243).

Арджуна сказал:

1. Отрешение от действий (244), Кришна, также йогу ты восхваляешь; что одно лучше из этих двух—это скажи **мне** определенно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Отрешение и карма-йога оба создают высшее благо (245),
однако из этих двух карма-йога превосходит отречение от действий.
3. Нужно признать того за постоянного санньясина, кто не ненавидит и не вожделеет; свободный от двойственности, о мощнорукий, счастливо освобождается от уз.
4. «Санкхья и йога различны»,—говорят дети, не ученые; кто достиг одного, тот получает плоды **обоих** (246).
5. Состояние, которое достигается размышляющими (санкхьями), достигается также и подвигающимися (йогами); кто видит, что санкхья (размышление) и йога (праксис) одно, тот зрячий (247).
6. Однако отрешение, о мощнорукий, трудно достижимо для неподвигающегося; преданный йоге мудрец (муни) без замедления приходит к Брахмо (248).
7. Преданный йоге, очистивший себя, победивший себя, покоривший чувства, слывшийся духом с духом всех существ (249) даже действуя не загрязняется.

8. Ибо преданный, знающий истину, помышляет: «Я не совершаю ничего», взирая, слушая, касаясь, обоняя, вкушая, двигаясь, засыпая. дыша,
9. Разговаривая, выделяя, вбирая, открывая и закрывая глаза: «Органы чувств (индрии) общаются с предметами-чувств»,—так помышляет.
10. Посвятив действия Брахмо (250), кто действует, покинув привязанности, тот не пятнается злом, как листья лотоса (не пятнаются) водой (251).
11. Только телом, сердцем (манасом), умом (буддхи) и органами чувств (индриями) йоги совершают действия ради самоочищения, оставив привязанности (252).
12. Преданный, покинув плоды действия, получает совершенный мир; непреданный, силой вожеления привязанный к плодам, попадает в узы.
13. Сердцем отрешась ото всех дел, счастливо пребывает воплощенный Властитель в девятивратном граде, не совершая действий и не заставляя действовать (253).
14. Ни деятельности, ни дел не создаёт Владыка мира, ни соединения действия с плодом, однако самосушая (свабхава-природа) развивается (254).
15. Не принимает (на себя)-чей-либо грех (255) или праведность Ишвара: неведением окутана мудрость, им ослепляются люди.
16. Но у кого это неведение уничтожено знанием Атмана, для тех их знание как солнце выявляет высочайшее То.
17. Постигая То, в Том познав себя, утвержденные в Том, (поставившие) То высшей-целью, идут не возвращаясь снова, развеяв мудростью грехи.
18. В украшенном мудростью и смирением брамине (256), в корове, в слоне, в собаке и даже в том, кто ест собаку (257) мудрый видит одно
19. Уже здесь победили мир те, чье сердце находится в равновесии, ибо безгрешно и уравновешено Брахмо, потому в Брахмо они пребывают (258).

20. Пусть не радуется, получив приятное, не колеблется,
получив неприятное, знающий Брахмо, пребывающий
в Брахмо.
21. Ко внешним касаниям непривязанный душой, находит
он в Атмане счастье; духом преданный йоге Брахмо (259),
он вкушает непреходящее блаженство.
22. Ибо наслаждения, которые (возникают) от
соприкосновения,—лоно бедствий; они преходящи, Каунтея,
не им радуется озаренный (буддха).
23. Кто может уже ранее освобождения от тела преодолеть
стремление, возникающее от вожделения и гнева, тот
предан, тот счастливый человек (260).
24. Кто счастлив внутри, радуется внутри, кто также озаряется
изнутри, тот, йогин, достигает сущности Брахмо (261),
нирваны Брахмо (262).
25. Получают нирвану Брахмо риши, уничтожившие грехи,
расторгшие двойственность, обуздавшие себя, радующиеся
благу всех.
26. Для отрешившихся от вожделений и гнева, подвигающихся,
обуздавших мысли, познавших Атмана, близко пребывает
нирвана Брахмо.
27. Внешние касания оттеснив вовне, направив взор (263)
в середину бровей, уравнив дыхание и выдыхание
(264), движущееся в ноздрях;
28. Укротивший чувства, сердце и ум, стремящийся
к окончательному освобождению мунд (265), отгнавший
желание, страх и гнев, — навеки свободен (266).
29. Познав меня, вкушающего жертву и аскезу, также
великого Владыку всех миров, друга (267) всех существ,
он достигает мира.

*Так в Достоверных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) пятая глава,*

именуемая

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ.



ॐ ॐ ॐ

Глава VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто совершает должные дела, не ища плодов дел, тот саньясин, тот йогин, а не (тот, кто) без огня и без обрядов (268).
2. То, что именуется *отрешенность* (самньяса), знай, это как йогу, Пандава, ибо без отрешенности от желаний (269) не бывает никакой йоги.
3. Для стремящегося к йоге муні действие именуется средством; для достигшего йоги спокойствие именуется средством (270).
4. Ибо, когда он ни к объектам чувств, ни к делам не привязан, и ото всех желаний отрешился, тогда он именуется достигшим йоги.
5. Да поднимет он себя Атманом, пусть себя сам не снижает; ибо каждый себе союзник, каждый себе враг (271).
6. Союзник сам себе тот, кто сам собой побежден; кто же собой не владеет, тот во враждебности сам себе враждебен (272).
7. Победивший себя, умиротворенный, полагающийся на Высшего Атмана, в холоде-жаре-счастьи-горе, также в в почести-и бесчестии.

8. Умиротворенный духом в осуществлении мудрости, стоящий на вершине (273), победивший чувства, воссоединенным (274) именуется йогин, равный к кому-земли-камню-и-золоту;
9. К товарищу-другу-недругу-равнодушному-стороннику-противнику-безучастному, к праведным-грешным он отличается равномыслием (275), он (их) превосходит.
10. Пусть йогин постоянно тайно упражняется в йоге, пребывая в одиночестве, укротив самосознание, без надежд, без собственности (276).
11. В чистом месте устроив устойчивое сидение для себя, не слишком высокое, не слишком низкое, покрытое одеждой, шкурой лани и (травой) куша (277);
12. Там, сердце (манас) установив на одном, укротив деятельность мысли в йоге, ради самоочищения,
13. Ровно и неподвижно держа туловище, голову, шею (278), стойкий, устремив свой взор на кончик своего носа, не глядя в стороны (279).
14. С успокоенным духом, отогнав страх, укротив манас, думая обо мне, преданный, да сядет он, устремясь ко мне (280).
15. Так, всегда упражняясь, йогин, укротив разум, достигает мира высшей нирваны, находящегося во мне (281).
16. Ибо йога не для слишком много ядущего и не для совсем не ядущего, не для слишком много спящего или бодрствующего.
17. Для умеренного в еде и воздержании, умеренного в деятельности и делах, умеренного во сне и бодрствовании бывает йога, уносящая горе.
18. Когда успокоенное сознание (читта) пребывает в Атмане, тогда отрешенный ото всех вожделений именуется воссоединенным.
19. «Как светильник, находящийся в безветренном месте, не колеблется...» (282) это подобие относится к йогину с укрощенным сознанием, упражняющемуся в йоге.

20. Где успокаивается мысль, заторможенная упражнениями в
йоге, где взирая на Атмана в себе (человек) радуется
Атману (283).
21. Там познаётся предельное блаженство, воспринимаемое
(лишь) через буддхи, превосходящее чувство;
пребывающий в нем (человек) не уклоняется от
реальности;
22. По достижении которого (блаженства) нет ничего высшего
для достижения; стоящий в нем не потрясается даже
тяжелым горем.
23. Нужно знать, оно именуется *йога*, разрешающая связи
со скорбью; в этой йоге должно упражняться решительно,
с мыслью отвратившейся ото всего (284).
24. Покинув происходящие от воображения все вождёления,
все, без остатка, со всех сторон укротив манасом толпу
чувств,
25. Тихо-тихо да успокоится он стойко обузданным разумом
(буддхи); установив сердце в Атмане ни о чем да не
помышляет (285).
26. Куда бы ни ускользал (286) шаткий, нестойкий манас,
везде, обуздав, его надо приводить к воле Атмана.
27. Ибо такого йогина (287) с умиротворенным сердцем,
успокоенной страстью, уподобившегося Брахмо,
безгрешного (288), охватывает высочайшее блаженство
(289).
28. Так всегда приобщаясь Атману, йогин с уничтоженными
грехами счастливо вкушает предельное блаженство
соприкосновения с Брахмо.
29. Все существа пребывающими в Атмане (289) и Атмана,
пребывающего во всех существах, видит предавшийся
йоге, везде зрящий одно (290).
30. Кто видит меня везде и всё видит во мне, того я не утрачу
и он не утратит меня (291).
31. Кто меня, пребывающего во всех существах чтит,
утвердившись в единстве, как бы ни существовал он (292),
этот йогин существует во мне.

32. В силу уподобления Атману кто взирает, Арджуна, одинаково на счастье-и-несчастье, тот считается совершенным йогиним.

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую ты определяешь, Мадхусудана, как тождество (294), я не вижу твердого основания вследствие подвижности.
34. Ибо манас подвижен, Кришна, (295), беспокоен, силён, упорен: его удержат, полагаю, очень трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. Несомненно, о мощный, манас трудно укротим, шагок. Упражнениями, однако, Каунтея, и бесстрашием он обуздывается.
36. Для невладеющего собой йога трудно достижима, так думаю я; но тот, кто поборол себя собою же и упражняется, тот может правильно овладеть йогой.

Арджуна сказал:

37. Неотрешенный, (но) полный веры, отпавший сердцем от йоги, не достигший успеха в йоге, каким путём, о Кришна, он идёт?
38. Отпав от обоих (296), разве не исчезает он подобно разорванной туче, не утвердившийся, о мощнорукий. сбившийся с пути Брахмо?
39. Это сомнение, Кришна, благоволи рассеять окончательно. ибо никому иному, кроме тебя, не возможно разрешить это сомнение.

Шри-Бхагаван сказал:

40. О Партха, ни здесь, ни в том (мире) нет гибели для такого, ибо добродетельный никогда не идёт, сын мой (297), дурным путем.
41. Достигнув миров праведников (298), прожив (там) бесчисленные годы, в чистом счастливом доме (299) рождается отпавший от йоги.

42. Или в семье мудрых йогинов рождается он, но самое трудное в мире—подобное рождение.
43. Там он получает (достигнутое) в прежних воплощениях единение мудрости (300) и вновь стремится к совершенству, о радость куру.
44. Прежними своими упражнениями он увлекается помимо воли; даже желающий познать йогу преодолевает слово Браммы (301).
45. Но йогин, покоривший свой манас, очищенный от грехов, многими рождениями достигший совершенства, тогда идёт, Высочайшим Путём.
46. Йогин превосходнее аскетов, он считается превосходнее мудрых; превосходнее действующих (302)—йогин; поэтому стань йогиним, Арджуна.
47. А из всех йогинов тот, который предан мне глубиной духа, с верой почитает меня (есть) наиболее воссоединенный. полагаю я (303).

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахме, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) шестая глава,*

и м е н у е м а я

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ.





Глава VII

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, о Партха, приобщённый йоге,
(под) моим кровом, как несомненно и полно ты
познаешь меня, этому внемли.
2. Это знание и осуществление знания (304) я сообщу тебе
исчерпывающе: для знающего это, здесь не остаётся
больше ничего другого для познания.
3. Из тысячи людей едва ли кто-либо (один) стремится
к совершенству; из стремящихся и достигших успеха едва
ли кто-либо (один) поистине знает меня (305).
4. Земля (306), вода, огонь, воздух, эфир, манас, буддхи,
принцип-личности (ахамкара)—вот моя восьмичленно
разделенная природа (пракрити).
5. Низшая она (307), но узнай отличную от неё, мою высшую
Природу, Душу Живую, о мощный; ею держится (308)
этот подвижный-мир (309).
6. Все существа—её лона (310), постигни это. Я—всего мира
начало, а также конец (пралая).
7. Выше меня нет ничего, Дхананджая, на меня всё это
нанизано, как жемчужины на нить (301).
8. Я—вкус в воде (312), о Каунтея; я—блеск в луне и
солнце, я—животворящее Слово (Пранава) (313) во **всех**
Ведах, звук в эфире, человечность в людях (314);

9. Чистый запах в земле (315); я—блеск в огне (316), жизнь (317) во всех существах; я—подвиг подвижников.
10. Знай меня. Партха, как вечное семя (318), всех существ; я—мудрость мудрых, я—великолепие великолепных;
11. Я—сила сильных (319), свободных от вожделений и страсти; я—в существах желание (320), не противоречащее закону, о бык среди Бхарат.
12. Состояния (321) саттва, раджас и тапас, знай, что они от меня (происходят), ибо я не в них, а они во мне (322).
13. Этими тремя состояниями весь этот (преходящий) мир, введенный в заблуждение, не познаёт меня, пребывающего над ними, непреходящего.
14. Ибо божественна эта, состоящая из гун (качеств) моя труднопреодолимая майя; те же, которые обращаются ко мне, преодолевают эту майю (323).
15. Безумные, творящие зло, ничтожнейшие люди не обращаются (324) ко мне; лишённые моей майей знания, они полагаются на природу асур (демонов).
16. Четыре рода преданных людей почитают меня, Арджуна: страдающие (325), стремящиеся к знанию, стремящиеся к обладанию (326) и мудрые, о бык среди людей.
17. Из них мудрый выделяется, как постоянно-преданный, чтущий Единого; дорог я мудрому чрезвычайно и он дорог мне.
18. Все они высоко-достигшие, но мудрый подобен мне, считаю я, ибо он, преданный духом, достигает меня, высочайшего Пути.
19. После многих рождений мудрый достигает меня; «Васудэва есть всё»,—говорит трудно-находимый махатма.
20. Те же, чье знание увлечено различными вожделениями, обращаются к иным богам, соблюдая различные обеты, понуждаемые собственной природой.
21. Какие бы образы не стремился почитать с верой поклонник, его непоколебимую веру я даю ему (327).

22. Он, утверждённый этой верой, стремится к его (образа) благосклонности (328); от него получает желаемое благо, но дается оно мной.
23. Но преходящим бывает этот плод их, маломудрых: к богам идут приносящие жертву богам, но мои бхакты идут ко мне (319).
24. Меня, непроявленного, достигшим проявления считают неразумные, не ведая моего непреходящего, превосходимого, высочайшего Бытия (330).
25. Я не для всех постижим (321) облеченный в йогамайю (332) (иллюзию природы); этот заблуждающийся мир не познаёт меня, нерожденного, непреходящего.
26. Я знаю бывшие существа, настоящие и будущие, Арджуна; меня же не знает никто.
27. Заблуждением двойственности, возникшим из отвращения и влечения, о Бхарата, все существа в (этом) мире идут к ослеплению, о подвижник.
28. Но те мудрые, праведные, чей грех уничтожен, освобожденные от заблуждения и двойственности, почитают меня, твердые в обетах.
29. Те, кто ища убежища у меня, стремятся к освобождению от старости и смерти, познают полностью Брахмо, высшего Атмана и всю Карму.
30. Те, которые знают меня, как Высшее Бытие, Высочайшего Бога (333), Высочайшую Жертву, в час ухода познают меня, преданные духом.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) седьмая глава,*

именуемая

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ.





Глава VIII

Арджуна сказал:

1. Что это Брахмо? Кто Высший Атман, что такое Карма, о Пурушоттама? Что называется Высшим Бытием, кого именуют Высочайшим Богом? (334).
2. Что такое Высшая Жертва и как она может быть в этом теле, Мадхусудана? И в час ухода, как ты познаёшься преданным духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее (335); Самосущее есть Высший Атман; Кармой (336) именуется причина возникновения и исчезновения существ.
4. Высшее Бытие (337) — в преходящем бывании; Пуруша — Высший Бог; Высшая Жертва — Я в этом теле, о лучший из воплощенных.
5. Кто в час ухода, вспоминая меня, освобождаясь от тела, отходит, тот идёт в мое Бытие, в этом нет сомнения.
6. Ибо кто какую сущность (338) вспоминая, покидает при конце тело, к той сущности он и идёт, Каунтея, всегда превращаясь в эту сущность.
7. Поэтому во все времена вспоминай обо мне и сражайся; устремив сердце и разум ко мне, ты придёшь ко мне без сомнения.

8. Сознанием отдавшийся упражнениям йоги, не отвлекающимся (339) ни на что другое, приходит к Высочайшему Божественному Духу (Пуруше), о Партха, размышляющий (о нем).
9. Мудрого, древнего (340), кормчего, наименьшего (341), творца вселенной, невообразимого по форме, солнцевидного, потустороннего тьме, кто вспоминает
10. В час ухода непоколебимым сердцем, приобщенный благоговению и силе йоги, между бровей (342) направив полностью прану (жизненный ток), тот достигает Высочайшего Божественного Духа (Пуруши).
11. То, что знатоки Вёд именуют *Акишарам* (343) (Непреходящее), к чему стремятся подвижники, освобожденные от страсти, ища чего странствуют брахмачарьи, то слово (пада) вкратце я возьмещу тебе.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце (344), в голове удерживая прану, достигший твердости йоги (345).
13. «АУМ», что значит Непреходящее Брахмо, произнося, вспоминая меня, кто уходит, покидая тело, тот илёт Высочайшим Путём.
14. Не помышляя о другом, непрерывно кто всегда вспоминает меня, для такого постоянно-преданного йогина я легко достигим, Партха.
15. Предаваясь мне махатмы, достигшие высшего совершенства, не получают нового рождения в бедственной переходящей обители.
16. Миры (346), до мира Браммы, подлежат возвращению (347), Арджуна, но достигшие меня, о Каунтея, не подлежат вновь рождению.
17. Те, кто знает день Браммы, ограниченный тысячью юг, и ночь, ограниченную тысячью юг, те люди познали день-и-ночь (348).
18. От Непроявленного возникает проявление при наступлении дня; при наступлении ночи исчезает в том, что именуется *Непроявленным*.
19. Это множество существ повторно бывая, помимо воли, (349) исчезает при наступлении ночи, Партха, и возникает при наступлении дня.

20. За пределами же (350) этого непроявленного есть иное Бытие—Вечное Непроявленное, которое не погибает при гибели всех существ.
21. Непроявленное называется Непреходящим, его именуют *Высочайшим Путём*; достигнув его не возвращаются: **это** моя Высочайшая Обитель.
22. Он, Высочайший Пуруша, о Партха, достигим безраздельным почитанием (бхакти); в нем пребывают все существа; им распростерта вселенная.
23. (351) В какое время отходя к невозвращению и к возврату идут йогины, это время я возведу (тебе), лучший Бхарата.
24. Огонь, свет, день, светлая половина месяца, шестимесячье движения (солнца) на север—отходя (при них) люди, знающие Брахмо идут к Брахмо (352).
25. Дым, ночь, темная половина месяца, шестимесячье движения (солнца) на юг, здесь получив лунный свет, йогин возвращается.
26. Тёмный и светлый этот путь (подвижного) мира считается постоянным; по одному из них идут без возврата, по другому снова возвращаются.
27. Зная эти пути, о Партха, йогины никогда не заблуждаются; поэтому во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. В Ведах, в жертвах, в подвигах также в дарах указуемый чистый плод тот йогин превосходит всё это познав и вступает в изначальную, высшую Обитель.

*Так в Достоверных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) восьмая глава,*

и м е н ю е м я н

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО



ॐ ॐ ॐ

Глава IX (353)

Шри-Бхагаван сказал:

1. Я возведу тебе это наитайнейшее знание (354) и осуществление знания, о безупречный, познав которое ты скоро освободишься.
2. Царственная наука, царственная тайна, это—высочайший очиститель; наглядная, достижимая, закономерная, легковыполнимая, непреходящая.
3. Люди неверующие (355) в этот закон, о подвижник, не достигнув меня, возвращаются путями смерти и самсары.
4. Мной в непроявленном виде (356) распростерт весь (подвижный) мир, во мне пребывают все существа, но я не пребываю в них.
5. Но существа и не пребывают во мне, виждь мою владычную йогу (357); носитель существ, но не пребывающий в существах, я сам—производитель существ.
6. Как, пребывая в пространстве (358), великий Ветер постоянно всюду проходит, так все существа пребывают во мне, это постигни.
7. Все существа, Каунтея, входят в мою природу в конце кальпы; снова в начале кальпы я их произвожу.
8. Пребывая в своей природе (пракрити) (359), я произвожу (360) снова и снова всё это множество существ, помимо (их) воли (361), по воле Природы.

9. И не связывают меня эти действия, Дхананджая,
 пребывающего безучастным, непривязанного к этим
 действиям.
10. Под моим наблюдением природа производит подвижное
и неподвижное, по этой причине, Каунтея, вращается
 (преходящий) мир (362).
11. Безумные презирают меня, принимающего человеческий
образ, не ведая моей Высшей Сути, Великого Владыки
 существ.
12. Тщетны надежды, тщетны дела, тщетно знание неразумных,
предавшихся бесовской (ракшазной), демонической
 (асурической), заблудшей природе (363),
13. А махатмы, о Партха, приблизившись к божественной
природе, почитают нераздельной мыслью меня, познав
 Непреходящее Начало существ.
14. Постоянно прославляя меня, подвигающиеся, твердые
в обетах, поклоняясь мне, о Партха, чтят (меня)
 благоговейно постоянно-преданные.
15. Иные также, жертвуя жертвой мудрости (364), почитают
меня, как Единого (365), как многократно-разделенного,
 вездесущего.
16. Я—обряд жертвоприношения (366), я—жертва, я—
возлияние предкам, я—корни, я—мантра, я—очищенное
 масло, я—огонь, я—возношение.
17. Я—Отец этого (преходящего) мира, Мать, Творец,
Предок, предмет знания, очиститель, слог АУМ, Риг-Сама
 (367), также Яджур.
18. Путь, Супруг, Владыка, Свидетель, Обитель, Покров, Друг,
Возникновение, Исчезновение, Сокровище, Непреходящее
 Семя
19. Я пламенею, я задерживаю и посылаю дождь; я—
бессмертие, а также смерть, я—Бытие и Небытие, (368),
 Арджуна.
20. Знатоки трёх (Вед), пьющие сому, очищенные от грехов,
принося жертвы, просят у меня небесного пути; достигнув

чистого мира владыки богов, они вкушают в небе небесные божественные наслаждения.

21. Насладясь этим обширным райским миром, исчерпав заслуги (369), они попадают в мир смертных; так, следуя тройственному закону (Вед), желая желаний, они получают восхождение и нисхождение.
22. Тех же людей, постоянно преданных, которые, не думая о другом, чтят меня, я ввожу в покой йоги.
23. Те же, которые, поклоняясь другим богам, жертвуют полные веры, те также, о Каунтея, жертвуют мне, хотя и не по древнему закону.
24. Ибо я—вкуситель и владыка всех жертв, но меня они поистине не познают и потому отпадают (370).
25. Идут к богам служащие, богам, идут к предкам служащие предкам, к духам (бхута) идут жертвующие духам; жертвующие мне идут ко мне.
26. Лист, цветок, плод, воду кто мне с благоговением приносит, это принесенное с благоговением, я принимаю от смиренного духом.
27. Что бы ты ни делал, что бы ты ни вкушал, что бы ты ни приносил в жертву, что бы ты ни давал, какой бы подвиг ни совершал, Каунтея, совершай это, как приношение мне.
28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов, от уз кармы, приобщась йоге отречения, освобожденный, ты приблизишься ко мне.
29. Я одинаков для всех существ, нет для меня ни ненавистного, ни дорогого; те же бхакты, которые поклоняются мне, они во мне и я в них.
30. Даже если очень дурно поступающий поклоняется мне, не поклоняясь инсму, его можно назвать праведным, ибо он решил правильно.
31. Скоро он станет праведником и войдёт в вечный покой. О, Каунтея, познай, поклоняющийся мне не погибнет.

32. Ибо ищущие крова у меня, Партха, хотя бы и дурного рождения: женщины, вайшьи, даже шудры, идут
высочайшим путём.
33. Тем более чистые брамины (371), благочестивые
царственные риши; вступив в этот непостоянный,
безрадостный мир, поклоняйся мне.
34. Размышляй обо мне, почитай меня, жертвуй мне, совершай
поклонение мне; так ты придёшь ко мне, предавшись мне,
(поставив) меня высшей Целью.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) девятая глава,*

и м е н у е м а я

Й О Г А Ц А Р С Т В Е Н Н О Й Т А Й Н Ы





Глава X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Итак, снова, о долгорукий, внемли моему высочайшему слову, которое я возведу тебе, любимому, желая блага.
2. Моего происхождения не знают ни множество богов, ни великие риши, ибо я—Начало всех богов и великих риши.
3. Кто знает меня, нерожденного, безначального, великого владыку мира, незаблуждающийся среди смертных, (тот) освобождается ото всех грехов.
4. Разум, познание, отсутствие заблуждения, терпение, правдивость, самообладание, умиротворенность, радость, страдание, возникновение и разрушение, страх и бесстрашие,
5. Кротость, уравновешенность, удовлетворенность, подвижничество, щедрость, честь и бесчестие — таковы разнообразные состояния существ, от меня (происходящие).
6. Семь древних риши, также четыре (372) Ману рождены от моей сути умом (373); их мир—эти существа (374).
7. Кто поистине знает эти мои проявления (375) и йогу, тот приобщается непоколебимой йоге, в этом нет сомнений.
8. Я — Начало вселенной, от меня происходит всё; постигая это, меня почитают преисполненные любовью (376).

9. Размышляя обо мне, предав мне жизнь (377), они научают друг друга, постоянно обо мне беседуют, ублажаются и радуются.
10. Им, постоянно преданным, преклоняющимся, в силу любви я дарую то приобщение мудрости (буддхи-йога), посредством которого они достигают меня.
11. Ради сострадания пребывая в их собственной сути (378), я уничтожаю их, рожденную от незнания тьму, сияющим светильником мудрости.

Арджуна сказал:

12. Ты—Высшее Брахмо, высший Кров, (379), высший Очиститель; вечным Божественным Духом, изначальным Богом, всемогущим, нерожденным, высочайшим господом (380),
13. Именуют тебя все риши (381), также божественный риши Нарада, Азита, Вьяса; ты сам то же говоришь мне.
14. Правильным я полагаю всё то, что ты сказал мне, Кешава; но твоего проявления, Владыка, не знают ни боги, ни данавы (382).
15. Сам ты знаешь себя через себя, о Пурушоттама; начало существ, господь всех существ, бог богов, владыка мира!
16. Сובлаговоли сказать исчерпывающе — ибо дивно твоё силопроявление (вибхути)—какими силопроявлениями, преисполнив эти миры, ты пребываешь (383).
17. Как познаю тебя, о йогин (384), всегда размышляя о тебе (385); в каких, каких образах (бхава), владыка, мыслим ты для меня?
18. Подробно твою йогу и силопроявление, Джанардана (386), снова поведай; нет для меня насыщенья в амрите внимания (тебе).

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я поведаю тебе—ибо дивны мои силопроявления—важнейшее, о лучший Куру, ибо нет конца моему силопроявлению.

20. Я сам, о Гудакеша, стою в сердце (387) всех существ;
я—начало, середина, конец существ.
21. Из Адитьев (388) я—Вишну; из светил я—лучезарное
Солнце; из Марут я—Маричи (390); из стражей ночи
я—Луна (391).
22. Из Вед я—Сама-Веда (392); из богов я—Васава (393)
(Индра); из чувств я—манас (394); в существах
я—сознание;
23. Из Рудров я—Шанкара (396); из якша-ракшазов я —
(Кубера) Владыка Сокровищ (397); из Васу я—Павака;
из гор я—Меру (399).
24. Из домашних жрецов знай меня, о Партва, как главного
Брихаспати (400); из полководцев я—Сканда (401);
из водовместилищ я—Океан.
25. Из великих риши я—Бригу (402); из слов я—Единое
Бесконечное (403); из жертвоприношений я—жертва
шопота мантры (404); из устойчивых я—Хималая (405);
26. Из деревьев я ашваттха (406); из дэвариши я—Нарада
(407), из гандхарвов я—Читрарата (408), из блаженных
я—муни Капила (409);
27. Из коней знай меня, как Уччайшраву (410), возникшего
из амриты; из царственных слонов я—Айравата (411);
из мужей я—царь витязей;
28. Из оружий я—Ваджра (412); из коров я—Камадук (413);
из порождающих я—Кандарпа (414); из змиев я—Васуки
(415);
29. Из нагов я—Ананта (416); из обитателей вод я—Варуна
(417), из предков я—Арьяман (418); из вожатых я—Яма
(419).
30. Из дайтев я—Прахлада (420); из счетчиков я—Время,
из зверей я—царь зверей (421); из птиц я—Вайнатея (422);
31. Из очистителей (423) я—Ветер; из носящих оружие я—
Рама (424); из рыб я—Макара (425); из потоков я—
Джахнави (426);
32. Я—начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
из наук я емь учение о Высшем Атмане; я—речь
одаренных словом (427).
33. Из букв я—А; из сочетаний я—двойца (428); я—
нескончаемое время, творец с обращенным всюду ликом.

34. Я—всеуносящая смерть; я—возникновение
долженствующего возникнуть; в женщинах (429) я—слава,
красота, речь, память, рассудительность, стыдливость.
35. Брихатсаман из гимнов (430), из размеров я—гаэтри
(431); из месяцев я—Маргаширша (432); из времен года
я—время цветенья;
36. Из обманывающих я—игральные кости (433); я—
великолепие великолепных, я—победа, я—решимость,
я—правда правдивых.
37. Из рода Вришни (434 я—Васудэва, из пандавов—
Дхананджая (435); из муни я—Вьяса (436); из певцов
я—Ушана-певец (437).
38. Я—скипетр правителей; я—государственность стремящихся
к победе; я—безмолвие тайн; я—знание познающих.
39. То, что во всех существах есть семя, это—я, о Арджуна;
и нет существа, подвижного или неподвижного, которое
было бы лишено меня.
40. Нет конца моим божественным проявленьям, о подвижник;
вот тебе вкратце сказано мной о разнообразных
силопроявлениях.
41. Всё, что мощно, истинно, прекрасно, крепко, это всё,
постигни, возникло из частицы моего великолепия.
42. Но к чему тебе эти многие знания, Арджуна?
Установив весь этот (преходящий) мир одной частицей
(себя самого) (438), я пребываю.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагивадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) десятая глава,*

и м е н у е м я

Й О Г А С И Л О П Р О Я В Л Е Н И Я





Глава XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне слово о высочайшей тайне (439) познаваемой (440) как Высочайший Атман поведено тобой, им рассеяно моё заблуждение.
2. Ибо я в подробности слышал от тебя о возникновении и исчезновении существ и о твоём, о лотосокий, непреходящем величии.
3. Таким, каким ты сейчас себя (описал), о великий господь, вождею зреть твой владычный образ, о Высочайший Дух (Пурушоттама).
4. Если ты полагаешь, что я в состоянии его созерцать, о повелитель, владыка йогии, то яви мне тебя, непреходящего.

Шри-Бхагаван сказал:

5. Видь, Партха, эти мои формы стократные, тысячекратные, разнообразные, божественные, многоцветные, разнообразные по форме.
6. Видь Адитиев (441), Васов, Рудров, Ашвин (442), Марутов, видь многое ранее невиданное, чудесное.
о Бхарата.
7. Видь целокупно-стоящий здесь, теперь, весь (преходящий) мир с подвижным и неподвижным в моём теле, Гудакеша, и иное, что (еще) хочешь видеть.

8. Но ты не можешь видеть меня этими твоими глазами;
божественные очи дарую тебе, виждь мою владычную
йогу (443).

Санджая сказал:

9. Это сказав, о раджа, великий владыка йоги, Хари (444).
явил Партхе всевышний, владычный образ;
10. С многочисленными устами, очами, многочисленными
чудесными явлениями, многочисленными божественными
убранствами, многочисленным божественным воздетым
оружием,
11. Облаченный в божественные венцы и одежды, умащенный
божественными мастьями, всечудесный, пламенеющий,
бесконечный, вездесущий (445), (с обращенным повсюду
ликом).
12. Если бы в небе разом возникли светы тысячи солнц, они
походили бы на сияние этого махатмы.
13. В теле бога богов увидел тогда Пандава целокупно-
пребывающим весь мир, многократно разделенный.
14. Тогда, проникнутый изумлением, с поднявшимися
волосами, Дхананджая воззвал к богу, преклонив главу,
сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в твоём теле, о боже, также множество разных
существ, владыку Брамму, сидящего на лотосе-престоле,
всех риши и божественных змиев.
16. Вижу тебя с многочисленными руками, чревами, устами,
глазами, везде бесконечно-многообразного; ни начала,
ни середины, ни конца, также не вижу, о владыка,
всеобразный (446).
17. Венчанного, со скипетром и диском (447), преисполненного
блеском, пламенеющего со всех сторон, вижу тебя,
труднозримого, везде пламенеющего огнями, стрелами
молний, неизмеримого.

18. Тебя подобает ведать, как высочайшее Непреходящее (448); ты — высочайший кров вселенной, ты — непреходящий, хранитель вечной дхармы, ты — неизменный Дух (Пуруша), так мысля я.
19. Без начала, середины, конца, бесконечно-мощного, с бесчисленными руками (449), лунно-солнцеокого вижу тебя с устами, пламенеющими жертвенным огнем, блеском своим озаряющего эту вселенную.
20. Ибо это пространство между небом и землей преисполнено тобою одним, также и все стороны (света); узрев этот твой чудесный, ужасающий образ, тройственный мир (450) трепещет, о махатма!
21. В тебя вступают (451) эти сонмы богов; другие, трепеща, славословят, сложив руки; восклицая: «Сvasti!» — великие риши и сонмы совершенных (452) воспевают тебя великолепными песнопениями.
22. Рудры, Адитии, Васавы, Садхья, (453), Вишвы, Ашвины, Маруты, Ушмапы (454), сонмы гандхарвов, якшей, асуров. сиддхов взирают на тебя в восторге.
23. Образ твой великий с многочисленными зевами и очами о мощнорукий, с многочисленными руками, бедрами, ступнями, с многочисленными туловищами, с многочисленными выступающими клыками, миры, узрев, трепещут, также и я;
24. Касающегося небес, сияющего, многоцветного, с разверзтыми зевами, с огромными пламенеющими глазами, увидя тебя, трепещет до глубин (моя) душа; я не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну.
25. Выступающие клыки твои, зевы увидав, подобные пламени (всеуничтожающего) времени (455), я не узнаю сторон, не нахожу спасения; умилось, о владыка богов, прибежище мира (456).
26. Эти все сыновья Дхритараштры, вместе со множеством властителей земли, Бхишма, Дрона, также тот сын возничего (457) вместе с моими представителями войск,
27. Вступают поспешно в твои зевы с торчащими клыками, наводящими ужас; некоторые, повиснув между зубов, виднеются с разможженными головами.

28. Как рек многочисленные водные потоки спешат, обратясь,
в океан, так и эти витязи человеческого мира вступают
в твои пламенеющие зевы (458).
29. Как мотыльки попадают в горящее пламя, гибелью
завершая стремление, так на гибель вступают миры в твои
zevy, завершая стремление.
30. Ты облизываешь отовсюду, целиком поглощая, миры
пламенными устами; наполнив сиянием весь (преходящий)
мир, твои ужасные языки пламенеют, о Вишну.
31. Поведай мне, кто ты, ужасно-образный, поклонение тебе,
о высший из богов, смилуйся; познать стремлюсь тебя,
изначального, ибо я не постигаю твоих проявлений (459).

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я есмь время (Кала), возрастая, (460), я причиняю
разрушение миру; для уничтожения миров я здесь
продвигаюсь; помимо себя (461) все они не будут (жить),
те войны, которые стоят друг против друга в обеих ратях.
33. Поэтому восстань, достигай славы, победы врагов,
насладись благоденствующим царством, ибо мною раньше
они были поражены, будь лишь орудием, как воин,
стоящий слева (462).
34. И Дрону, и Бхишму, и Джанадратху, и Карну, а также
других витязей-воителей, мною убитых, ты рази не
колеблясь, сражайся, победи в борьбе соперников!

Санджая сказал:

35. Услышав эту речь Кешавы, сдрожив руки, трепеща,
венценосец, совершив поклоненье, снова так сказал
Кришне, заикаясь, боясь, трепеща, преклоняясь.

Арджуна сказал:

36. Достойно, о Хришикеша, о твоей славе радуется
(преходящий) мир и ликует; ракшазы в страхе разбегаются
по сторонам и все сонмы блаженных преклоняются.
37. Как же им не славить тебя, о махатма, более великий,
чем Брама, первотворец, бесконечный, владыка богов,
миродержец, вечное Бытие и Небытие, которое есть
высочайшее То.

38. Ты—изначальный бог, Пуруша, Древний; ты—высочайшее прибежище (463) мира, ты—познающий и познаваемое, высочайшая обитель, тобой растоптана вселенная.
о, бесконечно-образный.
39. Ты—Ваю (464), Яма, Агни, Варуна, Луна, Владыка-существ и Предок (465); слава тебе, да будет тысячекратная, снова, и снова и больше слава и слава тебе.
40. Слава тебе с востока и с запада (466), слава тебе отовсюду; ты—всё; бесконечна твоя мощь, неизмеримо движение (467), ты всё проникаешь (468), ибо сам ты—Всё.
41. Считаю за друга, если я дерзновенно говорил: «Эй, Кришна, эй, Ядава, эй, товарищ»,—не зная этого твоего величия вследствие беспечности или (дружеского) влечения (469),
42. Или ради шутки ты не был почтён при прогулке, при лежании, сидении, вкушении пищи, наедине, о, Ачьюта (Бессмертный) и даже при свидетелях, это прости мне, о неизмеримый.
43. Ты—Отец мира подвижного и неподвижного, ты его учителя почтенней (470); подобного тебе нет и превосходящего тебя нет никого иного в трёх мирах,
о, непревосходимо-мощный.
44. Поэтому поклоняюсь, простираюсь телом, умоляю тебя, владыка, достохвальный: как отец к сыну, как друг к другу, как возлюбленный к возлюбленной, о боже, соблаговоли быть терпеливым (ко мне) (471).
45. Невиданное раньше узрев, я возрадовался; от страха трепещет моё сердце (манас); тот яви мне, боже, образ, смилуйся, владыка богов, миродержец.
46. Венчанного, со скипетром, с диском в руке, таким я хочу лицезреть тебя, в том образе четырехруком (452) будь, о тысячерукий, вездесущий.

Шри-Бхагаван сказал:

47. По милости моей, Арджуна, тобой был созерцаем этот мой высший образ (в силу) моей йогии, преисполненный славы, всеобщий, бесконечный, изначальный, в котором, помимо тебя, никто не созерцал меня.

48. Ни посредством Вед, ни посредством жертв, ни посредством изучения (473), ни посредством обрядов, ни посредством суровых подвигов в этом образе (не) возможно созерцать меня в мире человеческом (кому-либо), **помимо тебя**
о витязь среди куру!

49. Не скорби, не теряй рассудка, лицеизрев тот мой ужасающий образ; отогнав страх, с успокоенным сердцем, снова созерцай этот (другой) мой образ.

Санджая сказал:

50. Так сказав Арджуне, Васудэва явил снова свой образ; махатма успокоил его (Арджуну) страх, являсь снова в своём кротком образе.

Арджуна сказал:

51. Увидев этот человеческий образ твой кроткий, о Джанардана, теперь я снова прихожу в себя, в своё сознание и в своё естество.

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты увидел тот мой образ, который трудно созерцать; даже боги постоянно жаждут созерцать тот образ.

53. Ни через Веды, ни через подвиги, ни через дары, ни через жертвоприношения нельзя таким созерцать меня, каким ты созерцал меня.

54. Но нераздельным благоговением (бхакти) можно меня таким, о Арджуна, познавать, созерцать во-истину и достигнуть, о подвижник!

55. Кто совершает моё дело, (ставит) меня высшей (целью), предан мне, отрешен от привязанностей, не враждебен ко всем существам, тот идёт ко мне, Пандава.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) одиннадцатая глава,*

и менуемая

ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ (474):





Глава XII

Арджуна сказал:

1. Те, которые так постоянно преданы, твои поклонники, тебя почитают, также которые Непреходящее, Непроявленное чтут, из них кто больше сведущ в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. В меня углубленные сердцем, тех, которые, преданные, чтут меня, преисполненные глубочайшей веры, их я считаю наиболее преданными.
3. Но и те, которые чтут Всевышнее, Неизменное, Незыблемое (475).
4. Укротившие все чувства, всегда с уравновешенным разумом, те также достигают меня, радуясь благу всех существ.
5. Чрезмерен труд (477) их, преданных сознанием Непроявленному, ибо пути Непроявленного трудно достигнуть воплощенному.
6. Тех же, кто ото всех действий во мне отрешился (поставив) меня высшей (целью) и нераздельной йогой, размышляя обо мне, почитают (меня),
7. Тех, погруженных в меня сознанием, скоро я становлюсь спасителем от океана смерти и самсары, о Партва.

8. Углуби в меня своё сердце (манас), погрузи свой ум в меня, так ты затем (478) будешь пребывать во мне и таким образом выше (самсары), в этом нет сомнения.
9. Но если ты не можешь стойко погрузить в меня мысли, то старайся достичь меня усилием (йогой) упражнения, Дхананджая.
10. Если и на упражнения ты не способен, то совершая действия ради меня (478), ты достигнешь совершенства.
11. Но если ты не способен и действовать, то предавшись единению со мной (480), осуществляй прилежно отречение от плодов всех действий.
12. Ибо знание лучше упражнения, размышление (дьяна) лучше знания, отречение ото всех плодов действий лучше размышления: от отречения—непреходящий мир.
13. Без ненависти ко всем существам, милосердный, сострадательный, без собственности, без самости (нирахамкара), равный в горе и радости, терпеливый,
14. Удовлетворенный, постоянный в единении, самоуглубленный, твердый в решениях, вручивший мне сердце (манас) и разум (буддхи), кто предан мне, тот дорог мне.
15. От кого мир не отвращается (481) и кто не отвращается от мира, кто освобожден от радости, нетерпения, страха волнения, тот дорог мне.
16. Не озирающийся, чистый, решительный, хладнокровный, непричастный унынию, покинувший всякие начинания, кто предан мне, тот дорог мне.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет, покинувший хорошее и нехорошее, благоговейный, тот дорог мне.
18. Равный к недругу и другу, равнодушный к почести и презрению, равнодушный к холоду, жаре, приятному и неприятному, свободный от привязанностей,

19. Равнодушный к порицанию и восхвалению, молчальник,
удовлетворенный, что бы ни случилось, бездомный,
стойкий в помыслах, благоговейный, он друг мне.
20. Те, кто эту бессмертную дхарму, которая (здесь) изложена,
чтят, преисполненные веры, имеющие меня высшей
(целью), благоговейные, те мне очень дороги.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) двенадцатая глава,*

и м е н у е м а я

Й О Г А Б Х А К Т И (482)





Глава XIII (483)

Арджуна сказал:

1а (484) Пракрити и Пурушу, поле и познавшего поле,
это я хочу познать, знание и предмет знания, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется полем; того, кто его
познает следующие именуют: познающий поле (485).
2. Знай меня, как познавшего поле во всех полях, Бхарата;
знание поля (486) и познавшего поле это—мудрость,
считаю я.
3. Это поле, каково оно, какого рода, каковы его изменения,
откуда оно (487), кто Он, какова его мощь (488) это
услышь от меня в общем.
4. Ришами (это) многократно воспето в различных гимнах,
особенно обстоятельно в доказательных стихах
Брахмасутры (489).
5. Великие элементы, принцип-личности, разум и
Непроявленное, одиннадцать (органов) чувств (индрий)
и пять объектов чувств (490):
6. Влечение, отвращение, приятное и неприятное, сочетания
(491), сознание, крепость—вот поле с (его) изменениями
вкратце перечислено.

7. Смирение, честность, невреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, стойкость, самообладание,
8. Отречение от предметов чувств, отсутствие себялюбия, понимание страдания рождения (492), смерти, старости, болезни,
9. Отрешенность, отсутствие привязанности к сыну, жене, дому и прочему, постоянство, уравновешенность мысли в желанных и нежеланных событиях,
10. Неизменное почитание меня безраздельной преданностью (Йогой), пребывание в уединенном месте, отсутствие удовольствия в обществе людей,
11. Постоянство в познании (493) Высшего Атмана, постижение цели истинного знания—это называется знание; всё остальное—неведение.
12. Что подлежит познанию, это я тебе сообщу; познав это достигают бессмертия; безначально высшее Брахмо (494); оно определяется ни как Сущее, ни как Не-сущее.
13. Оно имеет везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица, везде уши; охватывая всё, оно пребывает в мире (495).
14. Сверкая качествами всех чувств (496), лишённое всех чувств, непривязанное, однако поддерживающее всё, бескачественное и наслаждающееся качествами;
15. Вне и внутри всех существ, подвижное и неподвижное, Оно непознаваемо вследствие тонкости; оно далеко и близко.
16. Нераспределённое в существах, оно пребывает как бы распределённым; его следует знать, как носителя всех существ, пожирателя и производителя.
17. Оно—свет светов, оно именуется поусторонним тьме, знанием, целью познания (497), достигаемое познанием; оно пребывает (498) в сердце всякого.
18. Так вкратце объяснено поле, знание и предмет знания; мой бхакта, постигнув это, вступает (499) в мое бытие,
19. А Пракрити и Пуруша (500), знай, оба безначальны; изменения же и качества, знай, происходят от Пракрити

20. Пракрити именуется причиной цели, основания и деятельности; Пуруша именуется причиной вкушения приятного и неприятного (501),
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается качествами (гунами), рожденными Пракрити; его привязанность к качествам—причина рождений в хороших и дурных лонах (502).
22. Созерцающий, соглашающийся (503), носитель, наслаждающийся, великий господь (Махешвара), высший Атман — так именуется в этом теле Высочайший Дух (Пуруша).
23. Кто знает Пурушу и Пракрити, вместе с качествами (гунами), хотя он и продолжает существовать, он больше не возрождается.
24. Некоторые посредством сосредоточенья созерцают сами в себе Атмана, другие через усилие мысли (санкхья-йогу), а иные через усилия действия (карма-йогу).
25. Некоторые же, не зная этого, слушая других, почитают (Атмана); даже они преодолевают смерть, преданные шрути (вероучению) (504).
26. Где бы ни зарождалось какое-либо существо, неподвижное или подвижное, знай, это происходит от соединения (505) поля с познающим полем, о бык среди Бхарат.
27. Кто видит величайшего господя равно пребывающего во всех существах, непреходящего в преходящем, тот (воистину) видит.
28. Равно прозревая везде равно пребывающего господя, он не вредит сам себе (506) и так идет высочайшим Путём.
29. Ибо кто видит, что все действия выполняются Пракрити, и что Атман бездеятелен, тот (воистину) видит (507).
30. Когда он прозревает, что отделенное бытие существ пребывает в Едином, от него происходит, тогда он приходит к Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный высший Атман, непреходящий, пребывая в теле, о Каунтея, не действует и не пачкается.

32. Как всепроникающий эфир (акаша) не загрязняется вследствие (своей) тонкости, так и Атма, пребывающий в каждом теле, не загрязняется.
33. Как единое Солнце озаряет весь этот мир, так и Владыка Поля озаряет всё Поле, о, Бхарата.
34. Те кто очами мудрости прозревает разницу между полем и Познавшим Поле и освобождение существ от Пракрити, те идут к Высшему.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) тринадцатая глава,*

и м е н у е м а я

*Й О Г А Р А С П О З Н А В А Н И Я М Е Ж Д У П О Л Е М
И П О З Н А В Ш И М П О Л Е (568;*





Глава XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Далее (509) я возвещу тебе высшее знание, наивысшее из знаний, познав которое все муни достигали высшего совершенства.
2. Опираясь на это познание, достигнув уподобления мне, они не возрождаются при миропроявлении (510), при мирокончине не исчезают.
3. Мое лоно — Великий Брахман, в него я влагаю семя (511), так совершается возникновение всех существ, Бхарата.
4. Тела, которые возникают во всех лонах — великий Брахман их лоно, я же — дающий семя отец.
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Праkritи; они связывают в теле непреходящего воплощенного.
6. Из них саттва ясное, здоровое, связывает вследствие (своей) незагрязненности узами счастья и узами познания, о безгрешный.
7. Знай, что раджас по природе страстно, возникает от вожделения и соприкосновения; оно связывает воплощенного, о Каунтея, узами действия.

8. Знай, что тамас рождается от неведения; оно вводит в заблуждение всех воплощенных, связывает беспечностью (512), тупостью, сном, Бхарата.
9. Саттва привязывает к счастью, раджас — к действиям, о, Бхарата; а тамас, окутав знание, привязывает (413) к беспечности.
10. Когда преодолены раджас и тамас, возникает саттва, о, Бхарата; если раджас и саттва — то тамас, если тамас и саттва, тогда раджас.
11. Когда во всех вратах этого тела возникает свет знания, тогда—должно знать—возрастает саттва.
12. Похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство, вожделение — они порождаются, когда возрастает раджас, о, бык среди Бхарат.
13. Затемнение, бездеятельность, беспечность и заблуждение —эти порождаются, когда возрастает тамас, о, радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы приходит к кончине воплощенный, то он достигает чистых миров, познавших высшее (514).
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы: когда же кончаются темные, они рождаются в лонах заблудших (существ).
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвическим, плод раджаса — страдание; неведение — плод тамаса.
17. От саттвы возникает познание, от раджас — похоть, беспечность; заблуждение возникает от тамас, также неведение.
18. Пребывающие в саттве идут вверх, посередине стоят страстные (515); пребывающие в состоянии последней гунны, вниз идут темные.
19. Если созерцающий не видит иного делателя, кроме гун, и знает Высшее над гунами, то он вступает в мое бытие.

20. Воплощенный, превзойдя эти три гуны, дающие начало телу (516), освобожденный от рождения, смерти, старости и страдания, вкушает бессмертие.

Арджуна сказал:

21. Каков признак превзошедшего эти три гуны? О, владыка? Как он поступает и как он эти три гуны преодолевает?

Шри-Бхагавант сказал:

22. Если он озарение, деятельность и даже заблуждение (517), о, Пандава, не ненавидит (518), когда они приходят, и не желает их, когда они уходят,
23. Пребывая безучастным; если он не колеблется гунами— «гуны вращаются»,—сказав, если он остается в стороне и не шевелится (519),
24. Равный в страдании и удовольствии (если он) остается (замкнутым) в себе, равный к камню, кому земли, золоту, равный к приятному и неприятному, стойкий, равный к порицанию и похвале;
25. В чести и бесчестии равный, равный к дружественной и враждебной стороне, покинувший все начинания, то он именуется преоборовшим гуны.
26. Кто меня почитает неуклонной преданностью благоговения (бхактийога), тот превзойдя эти гуны, готов к Бытию Брахмана.
27. Ибо я есмь обитель Брахмана (520), бессмертного и непреходящего, вечного Закона (Дхарма) и бесконечного блаженства.

*Так в Достоверных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахме, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) четырнадцатая глава,*

именуемая

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН.





Глава XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, с ветвями вниз ашваттха (522) считается непреходящим; гуны — его листья, кто его знает, тот знаток Вед (523).
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун; объекты (чувств) — (его) побеги; вниз также тянутся его корни, связующие кармой в мире человеческом.
3. Ни такой его формы здесь не постигнуть, ни конца, ни начала, ни также опоры (524); этого ашваттхи очень разросшиеся корни крепким мечом непривязанности срезав,
4. Нужно стремиться к тому Пути, вступив на который больше не возвращаются; я привожу (525) к тому Безначальному Духу, от которого произошло древнее (миро)-проявление.
5. Без гордости и заблуждения, победив грешные привязанности, постоянно (пребывая) в Высшем Атмане отстранив вожделение, свободные от двойственности, привязанности к приятному и неприятному, шествуют незаблуждающиеся по тому вечному Пути.
6. Там не сияет ни солнце, ни луна, ни огонь; вступив туда не возвращаются; это — моя высшая Обитель.

7. Частица (526) меня в мире живых став вечным дживой (индивидуальной душой), привлекает находящиеся в Пракрити чувства (индрии), (из которых) шестое — манас (527).
8. Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара (528), захватив их, уносит, как воздух запахи со (своего) местонахождения.
9. Слухом, зрением, осязанием, вкусом, также обонянием и манасом овладев, Он наслаждается предметами чувств.
10. (Его) исходящего, пребывающего, наслаждающегося, окруженного гунами не видят безумцы; видят очи мудрости.
11. Подвизающиеся йогины также видят его, пребывающего в (их) я; (529), подвизающиеся же, но несовершенные умом, не видят его, неразумные.
12. Сияние (530), которое исходит от солнца, озаряя весь (преходящий) мир, также от луны, из огня, знай, это сияние мое.
13. Войдя в землю, я поддерживаю (своей) силой существа; я возвращаю все растения став вкусоносящим сомой (соком).
14. Став огнем-Вайшванара (531), входящим в тела живых, соединясь с праной и апаной, я перевариваю четвероякую (532) пищу.
15. Я пребываю в сердце каждого; от меня—память, знание и суждение; я—то, что возвещается всеми Ведами; я—творец Веданты, а также я знаток Вед (533).
16. Два эти Пуруши в мире: преходящий и непреходящий (534); преходящий во всех существах, непреходящий именуется *стоящим-на-вершине* (535).
17. Но Высочайший Пуруша иной, именующийся Высочайшим Атманом; обладая тремя мирами, он (их) поддерживает, непреходящий господь.
18. Так как я превосхожу преходящее, а также выше непреходящего, то я в мире и в Веде утвержден, как Пурушоттама (Высочайший Дух).

19. Кто меня, незаблуждающийся, так знает, как Пурушот-
таму, тот, знающий все, почитает меня всем существом,
Бхарата.
20. Так сокровеннейшее учение это поведано мной, о, без-
грешный; постигнувший это становится мудрым, совер-
шившим (все) подлежащее совершению, Бхарата (536).

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) пятнадцатая глава,
и мен у е м а я*

ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА (537)





Глава XVI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная (539), стойкость в познании и йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, прилежание, подвижничество, прямота,
2. Невреждение, праведность, безгневность, отрешенность, умиротворенность, отсутствие коварства, сострадание к существам, отсутствие алчности, мягкость, скромность, постоянство (539),
3. Бодрость, терпеливость, стойкость, чистота, незлобивость, отсутствие самомнения — участь рожденных к божественной жизни, Бхарата.
4. Обман, гордость, самомнение, гневливость, грубость, также неведение — участь рожденных для (жизни) асуров.
5. Считается, что участь божественная (ведет) к освобождению, к узам — (участь) асуров; не скорби, ты родился к божественной участи, Пандава.
6. Два рода существ есть в этом мире: божественный и асурический; о божественном сказано подробно, об асурическом внемли, Бхарата.
7. Асурические люди не знают ни действия, ни бездействия (540), у них нет ни чистоты, ни (правильного) поведения, ни правды.

8. Они говорят, что мир (преходящий) без правды, без основания (541), без Ишвары; возник не от причин и следствий (542), а ничем иным, как Камой.
9. Утвердившись в этих взглядах, губящие самих себя (543), малоумные, они рождаются злодеями, губителями (преходящего) мира, вредоносные.
10. Предавшись труднонасытимой похоти, преисполненные лжи, гордости и опьянения, в ослеплении избирая ужасные начинания (544), живут (следующие) нечистым обычаем.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям, (поставив) высшей (целью) удовлетворение похоти, они думают: «Такова (жизнь)» (545).
12. Связанные сотнями уз надежд, предавшиеся похоти и гневу, они стремятся удовлетворить похоть, накапливая несправедливые богатства.
13. «Это достигнуто мной сегодня, исполнения этого желания я (еще) достигну; это богатство мое, то будет моим в дальнейшем.
14. Этот враг убит мной, других я также убью; я — владыка, я — наслаждающийся, я — достигший, сильный, счастливый.
15. Я богат; кто иной равен мне? Я буду приносить жертвы, буду одарять, буду наслаждаться», — так говорят ослепленные неведением.
16. Блуждая во множестве мыслей, запутавшись в сетях заблуждения, привязанные к усладам похоти, они попадают в нечистую преисподнюю.
17. Превозносящие себя, спесивые, преисполненные корысти, гордости и безумия, они приносят лицемерные жертвы, обманные, не предписанные законом.
18. Предавшись самости, насилию, гордыне, похоти, гневу, они ненавидят меня в своих и чужих телах, строптивые.
19. Их, ненавистников, жестоких, ничтожнейших из людей, нечистых я постоянно в самсаре ввергаю в демонические лоно.

20. Попад в демонические асуров лона, затемняясь от рождения к рождению, не достигнув меня, о Каунтея, они идут самым низким путем.
21. Трояки врата этой преисподней, губящие человека (547): похоть, гнев и жадность; поэтому нужно отрешиться от этих трех.
22. Человек, освободившийся от этих трех врат тьмы, о Каунтея, творит собственное благо и таким образом достигает Высшего Пути.
23. Кто же, отвергнув предписание закона, живет по (своей) прихоти, тот не достигает ни совершенства, ни счастья, ни Высшего Пути.
24. Поэтому да будет Писание (Шастры) твоим мерилom, устанавливающим, что должно и чего не должно делать. Познав предписание Шастр, ты должен совершать дела.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо; писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) шестнадцатая глава,
и м е н у е м а я*

**ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ
БОЖЕСТВЕННОЙ И ДЕМОНИЧЕСКОЙ УЧАСТЬЮ**





Глава XVII

Арджуна сказал:

1. Те, которые отвергнув предписания закона (Шастр), преисполненные веры, совершают жертвы, тех каково состояние, о Кришна, — саттва, раджас или тамас? (548).

Шри-Бхагаван сказал:

2. Тройкой бывает вера воплощенных, рожденная их собственной природой: саттвическая, страстная и темная.
Об этом внимли (549).
3. Сообразной с сущностью каждого бывает (его) вера, Бхарата; человек преисполнен веры, какова его вера, таков он (550).
4. Саттвичные (люди) приносят жертвы богам, страстные —якша-ракшазам, остальные же, темные люди, жертвуют покойникам и множеству бхутов (551).
5. Люди, совершающие аскезу непредписанную законом (шастрами) (552), ужасную, преисполненную лицемерия и самости, обуреваемые похотью, страстью, насильничеством,
6. Безумные, они мучат находящиеся в теле стихии и меня, пребывающего в недрах их тел; их решение, знай, от демонов (асуров) (553).
7. И пища, приятная для всех, бывает тройкой, равно как и жертва, аскеза, милостыня; об этом различии внимли.

8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье, бодрость, хорошее самочувствие, сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная дорога саттвическим (людям).
9. Острая, кислая, соленая, слишком горячая, возбуждающая, сухая, обжигаящая пища любя страстным, причиняющая страдание, тяжесть, болезнь.
10. Испорченная (554), бесвкусная, вонючая, переночевавшая, оставшаяся (от трапезы), негодная для жертвы пища дорога темным.
11. Жертва, приносимая по закону, нежелающими плодов, с сердцем, расположенным так: «должно жертвовать», эта (жертва) саттвична.
12. Но если жертва приносится ради плодов, ради лицемерия, такая жертва страстна, знай, лучший из Бхарат.
13. Жертва незаконная, без раздачи пищи, без мантр, без даров (555), без веры рассматривается как темная.
14. Почитание богов, дваждырожденных, наставников (556), мудрецов, чистота жизни, прямота, целомудрие, невреждение именуется аскезой тела.
15. Речь, не вызывающая возбуждения, правдивая, приветливая и прилежное изучение писаний, именуется аскезой речи.
16. Ясность сердца, кротость, молчаливость, самообладание, душевная чистота это называется аскезой сердца (манаса).
17. Эта троякая аскеза (тапас), совершаемая с величайшей верой людьми не стремящимися к плодам, преданными, считается саттвичной.
18. Аскеза, совершаемая ради славы, гордости, почестей и лицемерия, называется здесь (557) страстной, шаткой, нестойкой.
19. Аскеза, совершаемая с безумными начинаниями, с мучением себя или ради гибели другого, считается темной.
20. Дар, даваемый без ожидания воздаяния, с мыслью: «Нужно давать», в (должном) месте, времени, уважаемому лицу, такой дар считается саттвичным.

21. Если же он дается ради воздаяния или же имея в виду плоды, или неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, который дается в ненадлежащем месте и времени, недостойному, без уважения, с презрением считается темным.
23. ОМ—ТАТ—САТ — таково по писанию троякое обозначение Брахмо. От него древле возникли Брахманы (558), Веды и жертвы.
24. Поэтому, произнося «АУМ» всегда начинают обряды жертвоприношения, даров и аскезы, согласно предписаниям, знатоки Брахмо.
25. Произнося «ТАТ», не помышляя о плодах, совершают различные обряды, жертвы и аскезы, а также обряды даров, стремящиеся к освобождению.
26. САТ также употребляется (для определения) истинного и благого; достохвальные дела также обозначаются словом САТ, о Партха.
27. Постоянство в жертве, аскезе, даре также обозначается (словом) САТ, также дела, совершенные Его ради (559).
28. А то, что в жертве, дарах, аскезе совершается без веры называется «асат», о Партха, это — ничто и после смерти, и здесь.

*Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) семнадцатая глава,
и м е н у е м а я*

НОГА ТРОЯКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ (560)



ॐ ॐ ॐ

Глава XVIII

Арджуна сказал:

1. О сущности отречения (саньясы) я хотел бы знать, о долгорукий, и об отрешенности, о Хришикеша, в подробности, о победитель Кеши (561).

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставление желанных действий вещи именуют отречением (саньяса); оставление плодов всех действий мудрые называют отрешением (562).
3. Действия следует оставить как зло, говорят одни мыслители; другие же (считают), что действия жертвоприношений, даров и аскезы не следует оставлять.
4. Мое решение об этом отрешении выслушай, о лучший из Бхарат, ибо отрешение, о тигр среди людей, считается трех видов.
5. Действие жертвоприношений, даров и аскезы не следует оставлять, оно должно быть выполнено, ибо жертва, дар и аскеза — очистители для разумных.
6. Но эти действия подобает совершать оставив привязанность и плоды; таково, о Партха, мое решительное и окончательное утверждение.
7. От установленных (563) действий не подобает отказываться, такое отрешение — от заблуждения, считается темным.

8. Кто оставляет действие, как страдание, из боязни телесного бедствия, тот, совершив страстное отречение, не получает плодов отрешения.
9. Кто совершает предписанные действия, о Арджуна, говоря: «оно должно быть выполнено», — отрешившись от привязанностей, а также от плодов; отрешение такого считается саттвическим.
10. Отрешенный не ненавидит неприятные действия; не привязывается к приятному, преисполненный саттвой, мудрый, расторгший сомнения.
11. Ибо воплощенный (564) не может окончательно покинуть действия; кто отрешился от плодов действия, тот почитается, как отрешенный.
12. Нежелательный, желательный и смешанный — таков тройкий плод действия бывает для неотрешенного после смерти; для отрешенного нет никакого.
13. Узнай от меня, о долгорукий, эти пять причин, подробно исследуемые размышлением (санкхья) (565), в осуществлении каждого действия.
14. Предмет, деятель, разного рода органы, также различные отдельные побуждения, наконец, пятая — божественная воля (566).
15. Какое бы действие ни предпринимал человек телом, словом или манасом, праведное или наоборот, причина его (действия) эти пять.
16. Итак, кто, неразумный, считает, что он один действует, тот, худоумный, не видит.
17. Чья же сущность не-самостна, чей разум незапятнан, тот, даже убив (весь) этот мир, не убивает и не связывается (567).
18. Знание, предмет знания, познающий — тройкое побуждение к действию; причина, действие, деятель — тройственная сумма (568) действия.
19. Знание, действие, деятель считаются тройкими по (тройственному) различению качеств в перечислении качеств: так слушай об этом (569).

20. То знание, которое видит во всех существах Единую Сущность, непреходящую, неразделенную в раздельном, знай, — саттвично.
21. То знание, которое вследствие разделенности признает во всех существах разные отдельные сущности, знай, — страстно.
22. То же (знание), которое без основания привязано к отдельной цели (карья) (как к всеобщей), не имеющее целью истину, недостаточное, считается темным.
23. То действие, которое предписано, лишено привязанности, совершается бесстрастно, без ненависти, нежелающим плодов, называется саттвичным.
24. Действие же, которое совершается желающим (исполнения) вожделения, с себялюбием, а также с большим усилием, считается страстным.
25. Действие, предпринятое вследствие заблуждения, без внимания к последствию, ради гибели, вреда, грубое, считается темным.
26. Деятель, свободный от привязанности, несебялюбивый, преисполненный твердости и решительности, неизменный при достижении и неудаче, называется саттвичным.
27. Страстный, желающий плодов дел, завистливый, себялюбивый, нечистый, подверженный радости и горю, (такой) делатель почитается страстным.
28. Не-преданный, грубый, упрямый, лживый, коварный, тупой, малодушный, медлительный делатель называется темным.
29. О трояком различии разума (буддхи), а также стойкости по гунам внимай изложенному исчерпывающе и подробно, о Дхананджая.
30. Разум, который знает (правильное) начинание и прекращение и неподлежащее выполнению, опасность и безопасность, узы и освобождение, саттвичен, о Партха.
31. Если же дхарму и адхарму, подлежащее и неподлежащее совершению разум познает несоответственно, (то) он страстен, о Партха.

32. Разум же, который окутанный тьмой, принимает адхарму за дхарму и все вещи извращенно, он темен, о Партха.
33. Стойкость, которая сдерживает деятельность манаса, жизненных сил (пран) и чувств (индрий) неуклонной йогой, она саттвична, о Партха.
34. Та же стойкость, Арджуна, с которой выполняется связанным дхарма, удовольствие и заинтересованность жelaющим плодов, эта стойкость, о Партха, страстна.
35. Та стойкость, которая не освобождает худоумного от сонливости, опасности, печали, обмана и заблуждения, она темна, о Партха.
36. Теперь внимай о троякой радости, о бык среди Бхарат; Та, повторение которой (570) радует и ослабляет страдание,
37. Которая сначала как яд, впоследствии же подобна амрите, такая радость именуется саттвичной, рождена от ясности познания Атмана (571).
38. Радость соединения предметов с чувствами, которая сначала подобна амрите, впоследствии же — как яд, эта радость считается страстной.
39. Радость же, которая в начале и в последствии ослепляет самосознание, возникшая от сонливости, тупости и беспечности, считается темной.
40. Нет на земле и на небе, ни даже среди богов, существа, которое было бы свободно от этих трех гун, рожденных природой.
41. Браминов, кшатриев, вайшьев и шудров, о подвижник, обязанности распределяются по гунам, возникающим из их собственной природы (572).
42. Спокойствие, самообладание, аскеза, терпение, правдивость, знание, осуществление знания, вера (573) — обязанности браминов, рожденные их собственной природой.
43. Мужество, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве, щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рожденные их собственной природой.

44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рожденных их собственной природой; дело служения — есть обязанность шудр, рожденная их собственной природой.
45. Человек, удовлетворенный собственной обязанностью, достигает совершенства; как достигает совершенства (574) радующийся собственным обязанностям (карме), об этом внемли.
46. Того, от которого произошли все существа, кем распространена вселенная, почитая своей кармой, разумный (человек) достигает совершенства.
47. Лучше своя карма (выполненная) с недостатком, чем чужая карма хорошо выполненная; выполняющий предписанную своей природой карму (человек), не совершает греха.
48. Врожденную карму, Каунтея, даже сопряженную с грехом, не подобает оставлять, ибо все начинания окутаны грехом, как огонь дымом (575).
49. Совершенное, непривязанное сознание, преоборовшее себя, отрешенное от вожделений, достигает высшего совершенства неделанья через отречение (саньсяса) (576).
50. Как достигший совершенства достигает тогда Брахмо, об этом вкратце узнай от меня, Каунтея; это — крайняя вершина знания.
51. С просветленным разумом, стойкостью обуздав себя, покинув звук и прочие предметы чувств, отстранив влечение и ненависть,
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший речь, плоть и сердце (манас), постоянно преданный упражнению (йоге), в размышлении пребывающий в бесстрастности,
53. Освобожденный от самости, насильничества, заносчивости, вожделений, гнева, собственности, отказавшийся от я, умиротворенный — достоин Брахмо (577).
54. Став Брахмо (578), просветленный духом не печалится, не вожделеет, равный ко всем существам, он достигает высочайшего благоговения ко мне.

55. Благоговением он познает меня, каков я поистине; познав меня поистине, он погружается непосредственно в ТО.
56. Хотя и совершая всегда все дела, ищущий прибежища у меня, моей милостью достигает вечного и непреходящего состояния.
57. Сознанием предоставив все дела мне, поставив меня высшей целью, предавшись (упражнению) в йоге мудрости, размышляй обо мне постоянно.
58. Размышляя обо мне, ты преодолеешь по моей милости все трудности, если же ты из своеволия (ахамкара) не слушаешь, ты погибнешь.
59. Если предавшись своеволию ты думаешь: «Я не буду сражаться», — тщетно твое решение, ты вовлечешься (своей) собственной природой.
60. Связанный, о Каунтея, своей кармой, рожденной собственной природой, ты сделаешь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь делать.
61. Господь пребывает в сердце каждого существа, Арджуна, вращая все существа (силой) своей майи, как на колесе машины.
62. Итак, войди под его кров всем существом, Бхарата; его милостью ты получишь высший мир и высшую обитель.
63. Так возведено тебе мной знание более тайное, чем (сама) тайна; обдумай это окончательно (и) тогда поступай, как хочешь (579).
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову; ты желанен мне очень, поэтому я скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо мне, благоговей (предо) мной, жертвуй мне; так ты достигнешь меня, воистину я обещаю тебе, ты дорог мне.
66. Оставив все обязанности, ищи у одного меня прибежища. я освобожу тебя ото всех грехов, не скорби.

67. Это слово не сообщай ни тому, кто не совершает аскезы, ни неблагоговейному, ни непослушному, ни злословящему меня.
68. Кто эту высочайшую тайну передаст моим поклонникам, совершив (так) наивысшее поклонение мне, тот несомненно достигнет меня.
69. Из людей нет никого более угодного мне, чем такой, и нет на земле более дорогого мне, чем он.
70. Если кто будет изучать эту святую беседу нашу, тот принесет мне жертву жертвой мудрости, так я считаю (580).
71. Даже человек, который будет внимать (этому) с верой и безропотно, он также, освободившись, достигнет прекрасных миров праведников.
72. Внял ли ты этому, Партха, со сосредоточенным сознанием? Исчезло ли твое, неведеньем рожденное заблуждение, Дхананджая?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблуждение (581), мной получено наставление (смрити) по твоей милости, Непреходящий; я стоек; исчезло ослепление. Я исполню твое слово.

Санджая сказал:

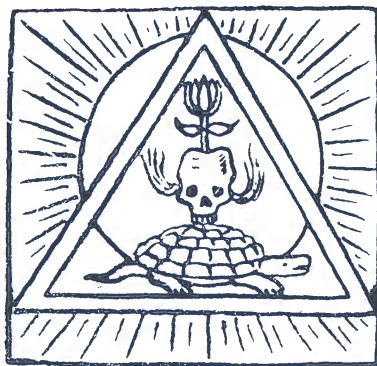
74. Так Васудэвы и великодушного Партхи я выслушал эту беседу, удивительную, приводящую в восторг.
75. Милостью Вьясы, выслушав эту высочайшую Тайну, йогу от самого Владыки йоги, Кришны, возведенную им лично,
76. О раджа, снова и снова вспоминая, и вспоминая эту чудесную беседу Кришны и Арджуны, я восхищен снова и снова.
77. Также вспоминая (и) вспоминая этот наичудеснейший образ Гари, восхищаюсь я весьма, о раджа, восторгаюсь снова и снова.

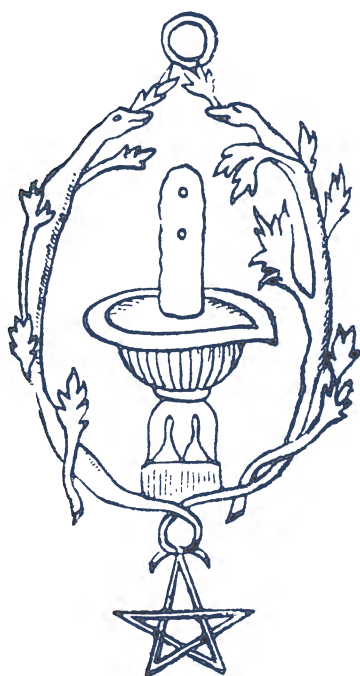
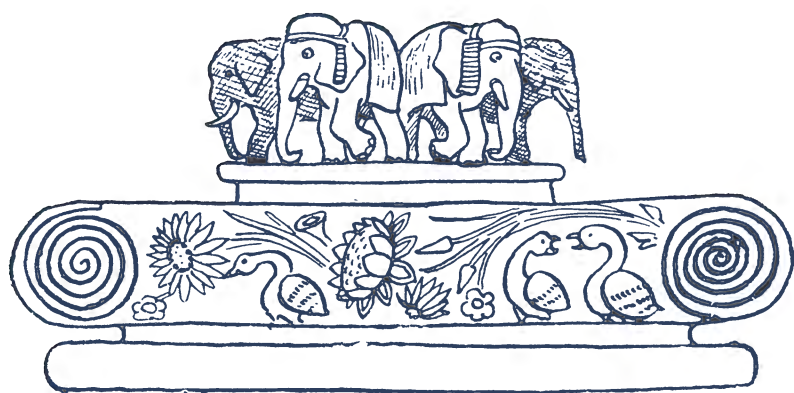
78. Где Владыка йоги, Кришна, где лучник Партха, там благо, победа, удача, постоянная праведность; так думаю я.

*Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны,
(гласит) восемнадцатая глава,
и менуемая*

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ

ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА





П Р И М Е Ч А Н И Я



ГЛАВА I

1. I, 1. *Дхритараштра* сказал. Гита начинается вопросом родоначальника рода Куру, дяди Пандавов, старого раджи Дхритараштры, спрашивающего своего возничего, что происходит на поле сражения. Дхритараштра слеп, а Санджая одарен ясновиденьем «милостью Вьясы», легендарного мудреца, которому приписывается множество памятников эпической литературы, в том числе и Махабхарата, а потому Санджая может на расстоянии видеть происходящее на поле сражения. Таким образом, все дальнейшее есть рассказ Санджая, передающего беседу Шри-Кришны и Арджуны. Прием передачи событий в виде рассказа одного из действующих лиц является излюбленным в восточной эпике вообще. В частности прием рассказа событий широко использован в Махабхарате: вся поэма есть рассказ одному из потомков Бхараты «о делах отцов» (итихаса), а отдельные ее части являются даже двойным или тройным рассказом. Такой прием носит техническое название «обрамленной повести».

В дальнейшем в Гите идёт изложение религиозной доктрины вишнуитов-бхагаватов, переданной в форме диалога. Такая форма изложения также с древних времён пользовалась большой популярностью в Индии, особенно в религиозно-философской литературе: уже многие древние Упанишады (Чхандогья, Прашна Уп.) обладают такой формой. Для позднейших же памятников (например Тантр) она является господствующей.

В диалоге обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, который тоже нередко божествен, реже ученики. Очень популярны особенно в шиваитской литературе (Тантры), диалоги между божественной четой, причём не всегда роль учителя предоставляется мужской ипостаси: не только в Тантрах нередко поучает женская ипостась (Шакти, Дурга), но даже в Упанишадах говорится о женщинах-учителях.

По существу и Гита есть беседа божественной четы, так как Кришна есть аватар Вишну-Нараяны (Нара), Арджуна же—воплощение Нары, женской ипостаси (шакти) Нараяны, о чем Арджуне сообщает перед битвой сама Дурга.

Эти моменты интересны в том отношении, что они дают возможность проследить процесс слияния образов Кришны, Вишну и Бхагавана, в котором некоторые видят древнего бога пастушеских племён, аборигенов Индии, покорённых впоследствии арийскими завоевателями.

2. 1, 2. *На поле дхармы*. Поле Куру есть известная до сего времени местность в Индии, где происходило знаменитое сражение Бхаратов; оно называется «полем Дхармы»; последнее название можно перевести как «поле чести, доблести, закона».

Народная память сохранила это название для местности близ Дели. В Пуранах повествуется, что на этом поле в незапамятные времена было совершено великое жертвоприношение. Двойное название поля действия как бы символизирует двойственное значение поэмы: «историческое» (в смысле эпоса) и религиозно-философское; это последнее особенно подчеркивалось индийскими комментаторами, видевшими в Гите учение о путях достижения высшего духа (Пурушоттамы).

Слово *дхарма* в индийской философии обладает чрезвычайно многими значениями, не только существенно отличными в словоупотреблении разных философских школ, но в зависимости от контекста, даже в одном и том же произведении. Комментаторы определяют его так: «*dharayati iti dharma*», то-есть «поддерживает, а потому и называется дхарма» — глагол «*dhar*» означает «поддерживать». Дхарма есть основа, опора, нравственная опора — закон, обычай, обязанность.

Философские школы Индии расширяют эти понятия до космического значения. Слово *кшетра* может употребляться также в прямом, обыденном смысле: «поле» и в философском, когда оно принимает характер термина, понимаемого различными философскими школами с различными оттенками, но в основном в значении «объект», природа, материя; значение это уже вполне выявлено в эпической Санхьи и поздних Упанишадах (особенно в Майтраяна Уп.).

В Гите развитию этого понятия посвящена целая глава (XIII). Трудно думать, что такие важные для определенного философского направления индийской мысли термины были случайно поставлены, как начальные слова философского произведения. Скорее их нужно рассматривать, как своего рода «ключ» к произведению. Литературный приём начинать произведение с «ключа» не так уж редко встречается в философско-религиозных произведениях древности. Поле Куру, где сражались два близких рода за обладание царством, становится «полем Дхармы», здесь Шри-Кришна, аватар Вишну-Пурушоттамы-Нараяны, даёт наставления в «высшей мудрости» ученику, который есть его же собственная объективизация — «кшетра», «шакти», то-есть по существу он сам (ср. гл. X и в особенности ст. 20 и 37).

Так понимали Гиту из поколения в поколение вишнуиты, для которых эта книга являлась непреложным кодексом жизни.

Курукшетра есть одно из самых священных мест в Индии; названо оно так и потому, что здесь родоначальник Куру приносил жертвы и совершал аскезу. Оно также называется «Брахмакшетра», так как здесь риши приносили жертвы Сарасвати. В Шатапатабрамане (XIV, 2) сказано:

«Агни, Индра, Сома, Вишну, Микха и все другие боги, за исключением Ашвин, присутствовали при жертвоприношении. Курукшетра было место, где совершались жертвы. Поэтому говорят, что Курукшетра есть место, где боги совершают жертвоприношения».

Таков смысл, вкладываемый индийской традицией в это слово, его нужно знать, чтобы уловить основной символизм Гиты.

3. I, 1. *Что сделали мои люди.* Хотя обе сражающиеся стороны и принадлежат к роду Куру в широком смысле слова (почему Кришна и обращается иногда к Арджуне, как к куру), однако, в узком смысле, название «куру» присваивается прямым потомкам Дхритараштры, сторонникам сына Дхритараштры, Дурйодханы, на которого возлагается вина развязывания войны; сторонники братьев Пандавов именуются «пандавы». Дхритараштра спрашивает Санджаю, что происходит на поле Куру в данный момент, так что употребленное в стихе прошедшее время является известной поэтической вольностью.

4. I, 2. *Дурйодхана* — «Трудноодолимый» по переводу БПС. Лоринзер переводит «Дурносражающийся», поясняя, что такое имя надо понимать не в том смысле, что Дурйодхана плохой, трусливый воин, а в том, что приёмы его борьбы нечестны, коварны. Во многих других местах Махабхараты это имя читается как «Суйодхана» — «Легкоодолимый» или «Хорошо сражающийся». Лоринзер полагает, что имя Дурйодхана было впоследствии заменено сторонниками Куру на имя «Суйодхана» и видит в такой замене доказательство, что позднейшая редакция всей поэмы была переработана в направлении обеления куравсь. Другие же исследователи дают противоположное толкование, принимая «Суйодхана» за первичное имя, видя в этом доказательство теории, утверждающей, что первичная редакция Махабхараты принадлежит сторонникам куру. В подтверждение такого взгляда приводятся рассказы Махабхараты о коварных приёмах братьев Панду против их врагов, о кровожадности Бхимы — Болъего Брюха (Врикодара) и пр. Нужно сказать, что доводы эти не отличаются убедительностью. Ведь нельзя же сомневаться в греческом происхождении Одиссеи только на том основании, что в поэме повествуется о коварных поступках «хитроумного мужа». Что же касается словупотребления имени «Суйодхана», то не безинтересно заметить, что на военном совете, описанием которого начинается эпизод V книги «Бхагавадьяна» участники совета — братья Пандавы, Кришна — называют сына Дхритараштры Суйодханой явно в презрительном смысле. Как бы та ни было, но в дошедшей до нас редакции Махабхараты Дурйодхана изображен с ярко-отрицательными чертами.

В стихе I, 23 Арджуна называет Дурйодхану «коватым» и говорит, что оба войска, вступая в битву, выполняют его злую волю. Образ Дурйодханы можно понимать как символ Камы, о котором говорится в III, 37 и сл.

5. I, 2. *Наставнику* — в подлиннике употреблено слово «ачарья» — учитель, преподаватель вообще, тогда как «гуру» означает «духовный учитель». В данном случае речь идёт о Дроне, воинствующем брамине,

учителе ратного дела Дурйодханы и Пандавов. Арджуна был его любимым учеником. Важно отметить, что Дрона, несмотря на свою принадлежность к касте браминов, занимался ратным делом, которым, по законам Ману, надлежит заниматься только кшатриям, браминам же оно запрещается. Это обстоятельство можно использовать для хронологических соображений: можно думать, что в период создания Махабхараты, по крайней мере первой её редакции, и в частности Гиты, границы каст еще не были твердо установлены и представителю одной касты не вменялось в преступление выполнение занятия (дхармы) другой касты; по крайпей мере это касается высших (двух?) каст. Но в таком случае нужно принять за позднейшую интерполяцию теорию каст XVIII главы.

6. I, 3. *Сыном Друпady* — речь идёт об одном из братьев Пандавов, всроятнее всего о Юдхистхире или Арджуне, ибо оба они были учениками Дроны. Мнение, что здесь говорится о Дхршштадьумне, брате Драупады, которому суждено было убить Дрону, не обосновано; этого взгляда придерживается Томсон, указывающий, что Дхршштадьумна является со стороны Пандавов старшим в роде.

7. I, 4. *Ююджана* — «Жажущий битвы» — имя одного из сыновей Сатьяки.

8. I, 4. *Вирата* — раджа народа матсья; у Вираты братья Пандавы пробыли тайно тринадцатый год своего изгнания. Вирата — отец жены сына Арджуны, Абхиманью.

9. I, 4. *Друпада* — «Деревянная колонна», «Столп», «Основа» — отец Дхршштадьумны и Кришны (ж. р. Krshnā—«Черная»), чаще именуемой по отцу Драупады, то-есть дочь Друпaды; это—общая жена братьев Панду. Приложением к имени Друпада в данном стихе стоит «maharatha» — «обладающий большой колесницей», «велико-колесничный», «большая колесница». Эпитет этот очень часто встречается в эпосе. Так как для русского читателя он звучит достаточно чуждо и не вызывает нужных ассоциаций, то его правильной будет передавать не по форме, а по смыслу: «славный воитель».

10. I, 5. *Дриштакету* — «Отважный стяг» — имя одного раджи.

11. I, 5. *Чекитена* — «Разумный». Это эпитет Шивы и вместе с тем мужское имя, в данном случае одного раджи.

12. I, 5. *Каши* — «Солнце» — древнее название Бенареса.

13. I, 5. *Пуруджит* — «Многопобедный».

14. I, 5. *Кунтибходжа* — приёмный отец Кунти, матери сынов Панду.

15. I, 5. *Шайбья* — раджа народа шиби.

16. I, 5. *Бык среди людей* — один из любимых эпитетов в эпосе.

17. I, 6. *Юджаманью* — «Воодушевление, пыл битвы».

18. I, 6. *Уттамоджа* — «Крайне сильный», «Могучий».

19. I, 6. *Сын Субхадры* — Субхадра — младшая сестра Шри-Кришны, жена Арджуны; таким образом, Саубхадра есть метронимическое имя сына Арджуны Абхиманью.

20. I, 6. *Сыны Драупады*, то-есть дочери Друпaды, Кришны (см. *пр.* I, 4.), имевшей от каждого из братьев Пандавов по сыну.

21. I, 7. *Для сравненья*. Некоторые переводчики опускают это выражение (напр. Сенар), другие же переводят его различно, но так, что

чувствуется его излишность в фразе. Напр. Бюрнуф «Pour te faire souvenir d'eux»; Дейсен: «Damit du sie kennst». С одним из этих оттенков передают это выражение Томсон, Леви, Теланг. Но ни тот, ни другой оттенок не вытекает из внутреннего смысла фразы. Особенно странно звучит, когда в числе витязей, с которыми «знакомит» или о которых «напоминает» Дурйодхана Дроне, на первом месте стоит сам же Дрона. Ясно, что такой перевод не передаёт смысла подлинника. Дурйодхана в решительный момент перед боем охватывает взором войска и советуется со своим наставником в ратном деле, Дроной, на которого он возлагает «особые надежды» (ср. МБх V, 3284); Дурйодхана мысленно взвешивает соотношение сил и выражает дальше (ст. 10) итог сравнения не в пользу своей стороны. Вот почему ему понадобилось перечислять выдающихся бойцов с обеих сторон, а не ради театрального «представления» их Дроне, который не мог их не знать или «забыть». В таком понимании разбираемое выражение получает силу и смысл: оно внутренне связано с единой нравственной идеей, с дальнейшим. Гита показывает, как разные психики по разному отвечают на одно и то же явление.

«Злокозненный», как его называет Арджуна (ср. I, 23), Дурйодхана, выбравший физическую силу полчищ и отвергший силу нравственную, Шри-Кришну, с тревогой взвешивает силы, в его словах чувствуется страх и полное неумение видеть дальше грубых физических моментов. Арджуна также обозревает поле битвы, также обращается к учителю (гуру), но плотный физический момент он умеет поднять на высоту огромной нравственной проблемы.

Слово «samjñā» БПС переводит через *Einverständniss* в первом значении и через *Bewusstsein, eine klare Vorstellung* во втором, относя это последнее значение к данному месту Гиты.

22. I, 8. *Господин*, то есть Дрона, к которому обращается Дурйодхана. В подлиннике употреблено слово «bhavant» буквально значущее «существующий» и употребляющееся как местоимение второго лица с конструкцией третьего. Дурйодхана обращается к учителю и поэтому употребляет этот изысканно вежливый оборот.

23. I, 8. *Бхишма* — дядя слепого раджи Дхритараштры, отца Дурйодханы; как старшему в роде ему было поручено командование войсками. Бхишма — один из выдающихся представителей рода Куру. МБх даёт его образ в очень положительных тонах. Шестая книга поэмы, включающая и Бхагавадгиту, называется «Книга Бхишмы». В XII книге даны предсмертные поучения Бхишмы, самый крупный философский текст поэмы, известный под названием «Мокшадхарма» — учение об освобождении. Наряду с Гитой, Санасуджата-парван и Анугитой, Мокшадхарма является важным памятником ранней Санхьи.

24. I, 8. *Карна* — «Ушастый», «Чуткий» — сын Кунти, матери братьев Пандавов, но рожденный ею до замужества. Когда Кунти была девушкой — повествуется в МБх, один брамин сообщил ей мантру, инвокацию Сурьи (Солнца). Выйдя утром на террасу, девушка из любопытства произнесла мантру, и Сурья, привлеченный силой заклинания, явился и спросил о причине вызова. Девушка в смущении призналась, что совершила

инвокацию из простого любопытства, чем вызвала гнев бога, поставившего ей условие: или наказание её и брамина, неосторожно сообщившего тайну мантры простой, неподготовленной девушке, за злоупотребление мантрой, или же половое соединение с ним, богом Солнца. Кунти боится потери девственности, последующей кары и скандала, но Сурья оплодотворяет её, не нарушая её девственности и обещает ей, что и после родов она останется девушкой. Кунти рождает сына с золотым цветом кожи и в золотой броне, делающей его неуязвимым для врагов. Мать тайно уносит сына на реку и он, подобно Моисею, Кришне и некоторым другим героям древности, плывёт в корзине по реке; его находит возничий и усыновляет, почему Карна и получил эпитет «Сутапутра» — сын возничего. В МБх повествуется также история, как Индра, легендарный отец Арджуны, хитростью получает от Карны его золотую броню, которую Карна вынужден содрать с себя, как кожу; таким образом он становится уязвимым для стрел Арджуны. Карна пылает особым гневом против братьев Пандавов и уже слишком поздно узнаёт, что это его братья. Это — могучий воин, способный, по мнению куравов, один справиться с противником.

25. I, 8. *Крипа* — «Сострадательный» получил это имя за особое проявление сострадания, качества столь высоко ценимого в шастрах.

26. I, 8. *Ашваттаман* — «Лошадиная сила» — один из сыновей Дроны.

27. I, 8. *Викарна* — «Растопыренные уши?» (как признак хорошего домашнего животного?) — БПС) один из сыновей Дхритараштры.

28. I, 8. *Сомадатта* — «Данный Сомой». Это имя носили многие раджы.

29. I, 10. *Недостаточна наша сила*. Разные переводчики по разному понимают этот стих. Приведём несколько примеров.

Burnouf: «Nous avons une armée innombrable; mais la leur...».

Senard: Limitée en nombre, c'est en Bhishma que notre armée à sa sauvegarde; leur armée à eux sous la sauvegarde de Bhîma est immense...».

Telang; «Thus our army... unlimited ... while this army of theirs ... is very limited».

Deusen: «Unzulänglich ist diese unsere Streitkraft und zulänglich ist die Streitkraft jenern...».

Thomson: «This army of mine is not sufficient...».

Lévi: «Imparfaite est notre armée...».

Как видно из приведенных цитат, понимание текста может быть настолько разным, что граничит с противоположностью. С толкованием Сенара никак нельзя согласиться, так как оно противоречит повествованию МБх о том, что Дурйодхана выбрал несметные полчища. Оригинально понимает Леви: Дурйодхана считает, что его войско «несовершенно» (качественно), такое толкование вполне оправдано контекстом.

Анандагири приводит различные толкования индийских схолиастов, из этих цитат видно, что и в индийской традиции нет установленного понимания текста. Сам Анандагири и приводимые им схолиасты считают, что Дурйодхана утверждает, что его войско больше войска противника и руководимо более опытным вождем. Однако такое понимание не согласуется со следующим стихом, где говорится, что Бхишма старается ободрить

Дурийодхану, что вполне соответствует образу заносчивого, коварного, но трусливого Дурийодханы, каким его показывает МБх.

Первичное значение слова «bala» — «сила», вторичное — «войско», так что русское и санскритское словоупотребление в данном случае полностью совпадают. Перевод «bala» через «сила» позволяет легко переходить от конкретно-физических представлений к духовно-нравственным, что так характерно для Гиты. Бхисма, как старший в роде, считается лучшим полководцем, более сильным; Бхима же, относительно молод, менее опытен и поэтому его водительство ценится меньше.

30. I, 11. Подлинник даёт довольно вычурный оборот, позволяющий разные толкования. Приведём примеры.

Lorinser: «Aller überall wohl vertriebet in guter Ordnung aufgeschellt—solle Bhischma unterstützt nur der Tapfern Schaar, die Alle dort».

Thomson: «And du you, even all of you, drown op in all the ranks of the army according to your grads attent even to Bhischma».

Burnouf: «Que chacun de vous dans leur rangs, garde la place qui lui est échue et tous défendez Bhishma».

Deussen: «Darum sollt ihr alle, je nach eure Ordnung, aufgestellt, bei allen Waffengangen euch um Bhischma geschart haben».

Telang: «And therefore du ye all occupying respectively the positions, assined to you, protektet Bhishma only».

Лоринзер поясняет: они должны прикрывать его, если он зайдет слишком далеко во вражеское войско.

Теланг к слову «позиции» (положение) делает такое примечание: согласно комментариям Шридхары слово «yathābhāgyam» означает: «the ways of entrance into a Vyūha or phalanx»

31. I, 12. *Родоначальник* — Бхисма (см. прим. к 1, 8). Бхисма был ранен в разыгравшемся сражении, но не захотел, чтобы ему вынули стрелу, так как тогда могло бы начаться кровотечение и он мог бы погибнуть, не дождавшись священной половины года, когда умирают те, кому предстоит освобождение (ср. гл. VIII, 23 и сл.). В тяжелых мучениях он стойко ожидает конца и пользуется оставшимся временем для дачи философских поучений.

32. I, 12. *Pratapavan* — можно перевести «подвижник», как это делает Дейсен, так как Бхисма, действительно, изображается подвижником, «стойком».

33. I, 14. *Мадхава* — потомок Мадху: имя Кришны по роду отца. Этот эпитет можно перевести также как «весенний», к весне относящийся, что вполне соответствует мифологическому образу Кришны (сравни Харивамса).

34. I, 14. *Пандава* — сын Панду, в данном случае Арджуна.

35. I, 15. *Панчаджанья* — «Пятиствольная» — имя раковины Шри-Кришны, которую он отнял у злого духа Панчаджанья. По другому сказанию цевница была сделана из костей злого духа Панчаджанья.

36. I, 15. В понимании эпитета «Хришикеша» европейские исследователи расходятся с индийской традицией. На Западе этот эпитет рассматривается как равнозначный эпитету «Кешава» — «Волосатый», «Кудря-

вый» и его принято переводить в таком смысле. Так, например, Дейсен переводит «*der Struppige*». Davis напоминает, что Кришна изображается со вздыбленными волосами и проводит параллель между эпитетом Хришикеша Кришны и эпитетом Аполлона «*aurikotus*». В таком случае эпитет нужно поставить в связь с представлением о солнце, с его лучами, подобными золотым волосам бога (сравн. древнее название Бенареса «Каши» или «Кеши» — от «Солнце» — см. прим. I, 5). Индийская традиция понимает эпитет как «Владыка чувств». Бхагавата Пурана применяет такой термин к уму, манасу (Бх. Пур. IV, 24, 36), который является, согласно системе Санкхья, «владыкой чувств».

37. I, 15. *Девадатта* — «Данная богом» — имя раковины Арджуны.

38. I, 15. *Дхананджая* — эпитет Арджуны, часто встречающийся в МБх; он означает «Победитель», «Получающий добычу». Шлегель переводит: «*qui divitias sibi victoriis comparaverat*». Дейсен: «*Beutermacher*». Эпитет можно понимать и в переносном смысле.

39. I, 15. *Врикодара* — «Волчья пасть», «Волчье брюхо» — эпитет Бхимы (Бхимасены), второго по старшинству из братьев Пандавов. Бхимасена, подобно Ахиллу, отличался большой вспыльчивостью.

40. I, 15. *Паундра* — «Сахарный тростник» — имя раковины Бхимы (Бхимасены). Все упомянутые раковины, как и разные другие предметы, особенно оружие, по древнему анимистическому принципу носили собственные имена.

41. I, 16. *Анантавиджая* — «Бесконечно-победная» — имя раковины Юдхистхиры. О Кунти см. «Введение» и прим. к I, 8.

42. I, 16. *Юдхистхира* — старший из братьев Пандавов, по легенде — сын бога Дхармы (Ямы). Он известен своей справедливостью и праведностью, то-есть соблюдением дхармы.

43. I, 16. *Накула* — «Ихневмон» — известный враг змей, стойкость которого к змеиному яду уже Веды объясняли тем, что он употребляет в пищу особый целебный корень.

44. I, 16. *Сахадэва* — «С богом». В стихах 15—16 перечислены все братья Пандавы. Последние два — близнецы, сыновья Ашвин. Бхима — сын Вайю, бога ветра, Арджуна — Индры.

45. I, 16. *Сугхоша* — «Приятный звук» — имя боевой раковины.

46. I, 16. *Манипушпака* — «Цветущая самоцветами» — имя боевой раковины.

47. I, 17. *Каши* — название города, теперешний Бенарес.

48. I, 17. *Шикханди* — «Волосатый» — имя одного витязя-гермафродита, в прежнем воплощении женщины, получившей оскорбление от Бхимы, которого она вызвала на бой, но тот отказался сражаться с женщиной. Путем аскезы она приобрела власть над жизнью оскорбителя и оба они воплотились, чтобы принять участие в борьбе на поле Куру.

49. I, 17. *Дхриштадьумна* — сын Друпады, убивший Дрону.

50. I, 17. *Вирата*, см. прим. 8 (к I, 4).

51. I, 16. *Сатьяка* — сын Ююдханы (см. прим. I, 4).

52. I, 20. *Капидхаджа* — эпитет Арджуны — «Обезьяно-знаменный», тот, на чьем знамени — обезьяна (капи). Лоринзер считает, что на знамени Арджуны изображен Шива в виде обезьяны, что маловероятно, так как Шива, помимо человеческого образа, обычно изображался в виде лингама или в виде быка. МБх проникнута вишнуизмом, хотя нельзя отрицать в ней некоторые шиваитские влияния, так как впоследствии арийский вишнуизм и дравидический шиваизм прочно слились в браманизме, хотя и по настоящее время не вполне утратили самостоятельность. Поэтому правильной толковать символ, избранный для знамени, в вишнуитском духе: Хануман всегда изображался в виде обезьяны; это—«первый бхакта», почитавший Вишну в его аватаре Рамы, о чем пространно повествует Рамайана. Если понимать символ в указанном смысле, то он приобретает и специальное значение для выражения духа Гиты: Арджуна, сам бхакта, избирает для своего знамени изображение «великого бхакты»—Ханумана.

53. I, 21. *Арджуна* — «Светлый», «Светозарный» — название угренней зарю. Имя третьего из братьев Пандавов, сына Индры. О его отождествлении с Индрой и Кришной см. «Введение». Если Кришна есть «Черный», непроявленный, то Арджуна есть «Белый», проявленный. Кришна есть мужское начало, пассивное в процессе миропроявления (Дух), Арджуна есть женское начало, активное в процессе миропроявления по учению Санкхья. Это—сита духа (Шакти), материя. Арджуна обращается к Шри-Кришне и просит остановить колесницу, так как Кришна по условию, хотя и был на стороне братьев Пандавов, однако активного участия в борьбе не принимал, а только правил колесницей Арджуны. Символически руководитель колесницы есть учитель, гуру. Ср. также гл. XIII, 22 и IX, 10

54. I, 21. *Ачьюта*— «Незыблемый», эпитет Кришны. В буддийских (палийских) текстах этот эпитет прилагается к нирване. Арджуна говорит Шри-Кришне, что ему нужно разглядеть во вражьем стане отдельных витязей, с которыми он должен вступить в единоборство. Смысл этой фразы не вполне выпукло выражен в подлиннике.

55. I, 23. Сын *Дхритараштры* здесь Дурйодхана.

56. I, 24. *Гудакеша* — эпитет Арджуны. Индийские грамматикологи понимают его в смысле «Владыка сна», европейские же филологи как «Шароволосый», тот у кого волосы шарообразно обрамляют голову («Курчавый»). Нилаканта понимает эпитет как «Волосатый», таким образом и в эпитетах Кришны и Арджуны проводится идея их единства.

57. I, 24. *Бхарата* — Санджая обращается к Дхритараштре, которому передаёт происходящее на поле сражения.

58. I, 25. Дрона, см. прим. 5 (к I, 2).

59. I, 25. *Партха* — сын Притхи (имя по роду матери братьев Пандавов), особенно часто так именуется Арджуна, любимец матери (ср. V. 3163).

60. I, 27. *Каунтея* — сын Кунти

61. I, 28. *Кришна*. Имя последнего (из бывших) аватаров (воплощений) Вишну; десятый аватар, Калика, ожидается вишнунитами в конце калпы, то есть в конце данного периода мироздания. Имя означает «Черный», что равносильно эпитету «красивый» (ср. «красный» в смысле красивый как эпитет в русском языке). Тот же смысл имеет имя и предыдущего аватара Вишну: Рама. Наль, говоря о Дамаянти, также называет её «черной» (шьяма), выражая таким эпитетом её красоту. Возможно, что в имени Кришна сохранились следы дравидического происхождения этого образа. Процесс слияния образов Кришны, как пастушеского бога, Бхагавата и Вишну весьма сложен и требует особого исследования. Он еще более осложняется вопросом о значении для этого образа исторической личности, вернее исторических личностей: раджи из рода Вришни, воинственного героя МБх и философа Кришны, упоминаемого в Упанишадах.

62. I, 29. *Волосы становятся дыбом* — «дыбление волос» (пиломоторный рефлекс, наблюдаемый при разных эмоциях, при температурных влияниях) является одним из ходовых образов в индийской литературе при описании сильных эмоций, как стенических (радость), так и астенических. У Арджуны волосы дыбятся от ужаса и горя, у Санджайа — от восторга (ср. XVIII, 74).

63. I, 30. *Гандива* — имя чудесного лука Арджуны, которым он должен поразить врагов в предстоящей битве. Лук сделан из дерева «гаанди», откуда и его название. Об этом луке есть много сказаний, где сообщаются имена его прежних владельцев (Сома, Варуна, Агни, Шива и другие боги). О том, как добыл Гандиву Арджуна у Шивы повествуется в III книге МБх, в эпизоде «Кайрата». Гандива — образ радуги.

64. I, 31. *Знаменья*. Некоторые индийские комментаторы понимают это слово в смысле традиционной мантики: появление коршунов, как зловещих птиц, движение не-запряженных повозок, причём они ссылаются на аналогичные места поэмы (напр. VI, II, 17, сюда же можно отнести и V, 2997 и сл.). Однако такое толкование не обязательно, во всяком случае оно не единственное: текст свободно можно понимать и в общенравственном смысле. Как видно из дальнейшего, Арджуна скорее думает о внутренних, психологических признаках, на них он и останавливается в своей речи, о внешних же, относящихся к гаданию, он совсем не упоминает: вся его аргументация носит характер нравственной проблемы.

65. I, 32. *Говинда* — эпитет Кришны, как пастушеского бога; эпитет значит «Получающий коров»; он часто встречается и в МБх, и в Пуранах. Хилл подчеркивает важность этого эпитета для решения вопроса о связи Кришны Гиты с легендами о детстве Кришны, повествующими о его пастушеской жизни в Гокуле. Легенды эти автор считает гораздо более ранними, чем Гита. Однако он ссылается на Бхандаркара, который на основании некоторых мест I и X книги Махабхараты склонен толковать имя Говинда как «Несущий землю» (go) или же рассматривать эпитет как

более позднюю форму от «Govid», встречающуюся в РВ, как эпитет Индры.

66. I, 33. Перечисления этого стиха есть поэтическая амплификация, которую не следует понимать слишком буквально. Смысл оборота: всевозможные, разные родственники. В индийском искусстве, в частности в литературе, очень выражена любовь к детализации, перечислениям.

67. I, 35. *Мадхусудана* — «Убийца (ракшаза) Мадху», демона затмения. Эпитет Кришны.

68. I, 35. *Три мира* — «бхур» (земля), «бхувар» (воздушное пространство), «свар» (небо) были во владении Вишну с тех пор, как он получил их по договору от ракшаза Бали, совершив свои три знаменитые шага.

69. I, 36. *Джанардана* — эпитет Кришны. Слово состоит из двух: «jānā» — человек и глагола «arḥ» — приводить в движение, требовать, мучить, утеснять. Бопп переводит: «смущающий, утесняющий людей» — «hominem vexator (feriens)». Шлегель: «Mortalium votio experitus», Томсон: «O thou who art invoked by mortals». Лоринзер понимает этот эпитет Кришны в том смысле, что Джанардана посылает жаркие, оплодотворяющие лучи.

70. I, 36. *Грозящих оружием* — буквально «державших натянутым луки». Шридхара свамин, комментируя Гиту, перечисляет шесть классов таких преступников: поджигатели, отравители, коровоубийцы, грабители, опустошители полей, прелюбодеи (соблазнитель чужих жен).

71. I, 37. *Мадхава*, см. прим. 30 (к I, 14).

72. I, 40. *Непреложные законы рода*. Арджуна употребляет здесь слово «дхарма» во множественном числе, говоря о законах и обычаях рода, как они понимались законодательными книгами. Значение слова здесь взято в узком смысле, а не в широком смысле нравственных устоев вообще. То, что для одной касты являлось «праведным», то-есть предписанным законом, для другой могло быть грехом, караемым смертью. Например, чтение священных книг и аскеза вменялись в обязанность высшим кастам, но запрещались низшим; в Рамаяне рассказывается, как Рама убил одного шудру, успешно занимавшегося аскезой. «Грех» этого шудры настолько осквернил округу, что из-за него умер сын одного брамина, что и вызвало вмешательство Рамы. В этом же узком смысле надо понимать и слова Шри-Кришны об опасности чужой дхармы (ср. III, 35; XVIII, 47).

73. I, 40. *Адхарма*—беззаконие; здесь это слово надо понимать тоже в узком смысле нарушения кастовых установлений.

74. I, 41. *Варшнея* — родовое имя Кришны: потомок рода Вришни.

75. I, 42. Перевод этой шлоки несколько затруднён эллигтиской формой первой полушлоки. Большинство переводчиков вставляют глагол в первую полушлоку: когда происходит смещение, род и убийцы рода попадают в ад, падают и отцы... Но можно дать и несколько иной оттенок. Так Бюрнуф переводит: «Par cette confusion, tombent aux enfers les pères des meurtriers et de la famille...». Если следовать только грамматической

форме, то, пожалуй, такой перевод наиболее близок к тексту, хотя последующие переводчики и не придерживаются такого понимания. Пураны различают два подземных мира, две преисподних: ад, о котором здесь идёт речь, и который является местом мучения грешников, и «патала» — особый подземный мир, населённый дайтьями, данавами, якшами и прочими низшими духами, ведущими здесь роскошную жизнь; здесь же обитают «наги», мудрые змии, предающиеся упражнениям йоги.

76. I, 42. «Жертвенные клёцки» — особые рисовые галушки, приготовляемые для жертвоприношения предкам. Об этом обряде подробно у Ману I, 217—222 и 249—257.

77. I, 43. *Смешение каст*. Смешение каст строго каралось древними законами Индии. Для мужчины из более высшей касты еще допускался брак с женщиной более низкой касты, хотя дети от такого брака и не пользовались всеми правами касты отца. Так, например, Видура, младший брат Дхритараштры, был сын рабыни (шудры) от кшатрия и уже не считался настоящим кшатрием, а только «кшатта» и его кастовые права были ограничены. Женщинам высших каст строго запрещался брак с мужчинами низших каст. Дети от таких браков считались отверженными, «вне кастовыми» и становились париями, «неприкасаемыми». Особенно презирались дети шудры от браминки. Вот почему в ст. 41 говорится о «разращении женщин». Смешение каст считалось одним из тягчайших «грехов» и в некоторых случаях каралось смертью.

78. I, 43. *Законы племени*. Схолиаст объясняет слово «jati» через «varga», то-есть «каста». Так переводит и Томсон. Другие же переводчики (Теланг, Сенар, Дейсен, Леви...) переводят «семья», «племя».

79. I, 44. *Так сказано или точнее так слышится* есть выражение, обозначающее ссылку на шрути — священный закон.

80. I, 47. *В размышлении*. Слово «санкхья» означает и «размышление», и «битва». В настоящей шлоке его обычно переводят через «битва». Но предыдущие шлоки излагают размышление Арджуны, а потому предлагаемый перевод основан на внутренней, а не внешней связи текста и больше, как нам кажется, соответствует всему духу произведения. Грамматически же и то и другое толкование вполне допустимо.

ГЛАВА II

81. II, 2. *Арийцу*—слово «áгуа» значит и название народа и «добрый», «мудрый». Дальнейшие слова Шри-Кришны намекают на дхарму кшатрия, а поэтому в данном случае мы считаем правильное понимать слово в более узком смысле (ср. II, 39).

82. II, 2. *Лишающее небесного блаженства* — намёк на то, что кшатрий, проявляющий слабохарактерность, а тем более грустость, недостойн небесной награды, как не выполнивший дхарму своей касты (ср. II, 32 и XVIII, 43).

83. II, 4. *Арисудана* — «Истребитель врагов» — эпитет Кришны, ведущего борьбу с врагами света.

84. II, 5—8. Эти шлоки в подлиннике написаны не размером «шлока», а размером «ануштубх», состоящим из 11 слогов (11×4). Перемена размера подчеркивает значительность содержания строф. Психическое напряжение Арджуны, его уверенность в своей правоте и вместе с тем признание авторитета учителя выше всякого своего убеждения, выражаются переменной ритма. В дальнейшем размер ануштубх неоднократно вводится в поэму в особо важных местах. В частности почти вся XI глава написана указанным размером.

85. II, 5. *Гуру* — означает «чтимый», «достойный» (переносно с физического смысла «тяжелый»). Как эпитет это слово употребляется относительно родителей, когда оно стоит обычно в двойственном числе. Но чаще всего оно употребляется для обозначения учителя, как духовного руководителя, который всегда должен быть брамином и пожилым человеком, хотя и допускаются исключения: напр. раджа-риши. Арджуна называет Бхишму и Дрону «гуру», так как Бхишма к началу войны был старшим в роде, а Дрона был брамин и учитель Арджуны и его братьев, впрочем не духовный, а только военного дела (ср. I, 2).

II, 5. *Своекорыстных*. Большинство переводчиков подчёркивает в этом стихе частицу «tu» — «но», «хотя». А. Безант переводит «наших благожелателей», но большинство переводчиков даёт значение «своекорыстный», «стремящийся к богатству». Хотя Бхишма и Дрона, как и вообще старшие представители рода Куру, и были против действий Дурйодханы, против присвоения им владений братьев Пандавов, однако, участвуя в войне против Пандавов, они стремились с ним к одной цели. Стих этот развивает и усиливает мысль (I, 46).

86. II, 6. Первая строка этого стиха состоит из двух 12-сложных полушлоков. Такой размер существует в индийской поэтике (джагати), но в Гите, за исключением данного места, не употребляется. Вторая строка этого стиха—правильный ануштубх.

87. II, 7. *Всё моё существо*. Согласно схолистам здесь речь идёт о «собственной сущности», о которой говорится в XVIII, 43 и сл. Переводчики дают разные оттенки данного места. Часто фраза передаётся в смысле «моё сердце поражено состраданием» (напр. Дейсен). Теланг передаёт слово «kaṅṛaṇa» через «helplessness» и замечает, что такое состояние несовместимо с природой кшатрия. Вряд ли можно согласиться с передачей слова «svabhāva» через «сердце» — для такого понятия существуют в санскрите другие термины, которыми и пользуется Гита в соответствующих местах. Подстрочно слово «svabhāva» передаётся через «своя природа», «своё бытие, естество» и нет надобности в данном случае переначивать это значение, так как это может сильно исказить смысл и прервать логическую нить беседы. Кришна упрекает Арджуну за непростительную слабость, малодушие, заблуждение, а не за чувство сострадания, высоко ценимое индийской философией и в частности Гитой. Это место—

узловое, оно является отправной точкой для дальнейших рассуждений о смысле Гиты и правильное понимание этого места весьма существенно. Понимание его в смысле упрека, высказываемого Шри-Кришной Арджуне за испытываемое сострадание, противоречит всему учению Гиты в целом и сильно искажает данный текст. Это положение замалчивается или смазывается переводчиками и даже наиболее современные из них, например Этертон, не избежали искажения. Гораздо правильнее по существу, но не по форме слово «svabhāva» переводит: Lévi: «Mes instincts de guerrier», тогда как Этертон: «My very being afflicted with the taint of weak compassion». Одной из основных мыслей Гиты является утверждение, что каждый человек должен следовать «своей дхарме», закону своей природы, по существу одинаковому для всех, но по форме различному. На упреки Кришны Арджуна отвечает, что его природа кшатрия поражена боязнью греха, а потому он и не может проявить качества, свойственные его касте, потерял правильную ориентировку в кастовой дхарме и потому просит наставлений учителя.

88. II, 8. *Над богами*. В подлиннике употреблено слово «сура» обычно употребляемое для обозначения главных богов индийского пантеона, число которых в разное время индийской истории определялось по-разному; обычно их насчитывали 33.

89. II, 9. *Парантапа*—эпитет героев, часто встречающийся в эпосе. Он состоит из двух слов: «рага» и «tapas». Оба слова богаты оттенками, вытекающими из основного значения, но развивающимися вплоть до противоречивого смысла. Основное значение слова «рага» — крайний, а отсюда потусторонний, высший и враг. Слово «tapas» обладает таким разнообразием оттенков и так важно в философской лексике санскрита, что Дейсен посвящает разбору смысла этого слова целую рубрику главы в его «Истории философии» (I, 2 стр. 60 и сл.). Основное значение — «жар», «зной», «накал». Отсюда творческая сила (Праджапати тапасом создаёт мир), усилие подвига (духовного), аскезы и мертвящий жар, губительная сила. Таким образом, эпитет можно понимать и в смысле «сокрушитель врагов», как это обычно и делается, и в смысле «полный величия, жара (духовного), аскезы», «подвижник». Арджуна в момент беседы полон жгучего страдания, стремясь разрешить нравственные вопросы и поэтому правильное понимание традиционное обращение к нему не в первом, а во втором смысле данного эпитета. С девятого стиха начинается Шанкара свои комментарии к Гите.

Индийская традиция понимания Гиты основывается или на позициях Шанкары и его школы, или же на позициях Рамануджи и его школы. Толкуя шлоки 2—9 настоящей главы, Шанкара говорит, что они показывают, что происходит, когда человек поддается горю, вызываемому самсарой. Арджуна поддается горю, так как он думает о других: «Я надеюсь на них, а они мне». Как это и свойственно всем поддающимся горю, он покидает свои обязанности (дхарму) и берётся за выполнение чужих. Что по существу эгоистично, так как побуждением к этому служит на-

дежда на воздаяние. Накопление положительной и отрицательной кармы без конца затягивает самсару. Господь Васудэва, продолжает Шанкара, зная, что прекратить самсару нельзя иначе, как познанием Атмана, начинает свои поучения (ср. II). Некоторые полагают, что освобождения нельзя достигнуть познанием Атмана и отказом от мира (Шанкара, повидимому, здесь намекает на Вриттикара, автора обширнейших комментариев на Гиту и Брахмасутры, обнимающих около 100 000 шлока. Шанкара вёл с ним полемику). Абсолютная свобода, говорят такие философы, может быть достигнута знанием, сопряженным с выполнением долга. Ведические жертвы не ведут к греху, несмотря на их жестокость, так как они совершаются во исполнение долга (браминов); подобно этому и убийство на поле сражения, хотя бы и родных, не есть грех, раз оно является выполнением долга кипатриев. Бхагаван указывает два пути, основанных на совершенно различных точках зрения и предназначает их для совершенно различных групп людей. Истинное познание Атмана, как оно изложено в II, 11—30, есть Санкхья, развивающая идею о бездеятельности Атмана, как неподлежащего рождению и переменам. Второй путь, йога, заключается в выполнении действий, как способа спасения, что требует различения между добром и злом, а потому представляет Атмана, как наслаждающегося и как деятеля, отличного от тела (III, 3). Бхагаван показывает, что для одного лица невозможно одновременно следовать обоими путями, так как один из них основан на идее неделанья и единства, другой же—на идее деятельности и множественности (ср. Бхрихада-раньяка Уп. IV, 4, 22 и Шатапатабрамана I, 4, 17). В Шатапатабрамане сказано, что мирской человек желает достигнуть трёх благ: сына, благ плодов человеческих добрых дел, ведущих к отцам, и мудрости, ведущей к богам.

Таким образом ведические ритуалы важны лишь для тех, кому свойственны желания и кто не достиг познания Атмана. Только отказ от желаний делает человека способным искать Атмана. Теории соединения двух путей противоречит и вопрос Арджуны (III, I): если бы ото всех требовалось сочетать делание и знание, то как бы мог Арджуна просить Кришну указать лишь одно из двух. Но если даже предположить, что Арджуна неправильно понял слова Бхагавана, то последний должен был бы прямо ответить на прямой вопрос о возможности сочетания двух путей.

Нет возможности доказать, что Гита учит о сочетании знания и каких-нибудь обязанностей, предписываемых преданием или писанием (смрити и шрути). Если человек, ранее погруженный в деятельность, достигает Атмана, он может еще продолжать действовать, чтобы дать пример людям, как это совершает и Бхагаван; но достигший познания отказывается от плодов деятельности. Этому положению противоречит IV, 15, III, 20, так как здесь говорится о достижении совершенного знания без формального отказа от деятельности. Но если предположить, что Джанака и другие не знали истины, то это место можно понимать так, что упомянутые мудрецы совершали действия ради очищения своего ума.

Таким образом, заключает Шанкара, основная мысль Гиты есть та, что спасение достигается только знанием, а не сочетанием знания и дея-

тельности. Эта выдержка из комментариев Шанкары даёт представление об основном направлении его мысли, оказавшей такое большое и длительное влияние на традиционную философию Индии.

В дальнейшем Шанкара развивает это свое основное положение, вопреки прямому смыслу текста, всячески приспособляя его к установленным рамкам; а там, где ему не удаётся приспособить текст к своему пониманию, Шанкара прямо отрицает его, допуская, что та или иная не вращающаяся ему шлока, как не укладывающаяся, хотя бы насильно в установленные границы, сказана не для мудрых, а для простого народа. Современные критики в духе Гарбе, подобным же образом насилюя текст, говорят об интерполяциях и «редакциях». Прямым противником Шанкары был основоположник вишнуитской философии Рамануджа. Его положения обратны установкам Шанкары: Рамануджа ставит выше всего бхакти и деятельность во имя Высшего. Для него сочетание знания и деятельности не только не является противоречием, но необходимым постулатом, основой в учении Гиты.

В данном стихе слово «парантапа» можно отнести как приложение к эпитету Гудакеша или же рассматривать как обращение Санджайа к Дхритараштре. Стилистически последнее предпочтительней, хотя в дальнейшем эпитет неоднократно применяется и к Арджуну.

90. II, 11. *И говоришь слова мудрости.* Понимание этого места вызвало много разногласий. Шанкара даёт такое толкование: ты говоришь слова мудрости, и, вместе с тем, пустяки (то-есть, что смерть доблестных людей надо оплакивать). Лишь тот мудр, кто знает Атмана и безучастен ко всему. Нилаканта полагает, что этими словами Шри-Кришна подтверждает правильность различения Арджуной тела и души. Однако нет необходимости так суживать смысл этого места: оно очевидно относится ко всему комплексу идей, развитых Арджуной, вполне ортодоксальных с точки зрения браманизма. Это своего рода утверждение Шри-Кришной закона и его дальнейшего развития. Текст можно сопоставить с евангельским «Не разрушить пришел, но исполнить (дополнить)».

Многие переводчики хотят избежать трудности, вставляя слово «хотя» (напр. Бюрнуф, Сенар, Леви). Томсон переводит: «*Thou hast grieved for those who need not be grieved for, but thou utterst words of wisdom*». Томсон поясняет, что эти слова относятся к высказываниям Арджуны о кастовых законах: Арджуна говорил разумно, но всё же ошибочно. Тот же смысл даёт и Теланг, ссылаясь на вышеприведенную мысль Нилаканты. Дейсен придерживается такого же понимания. Своеобразно толкует этот текст Шпеер. Он подчеркивает, что в Гите почти нет разночтений, так как каждое слово Гиты позднее комментировалось, что объясняется популярностью и почитанием, которыми Гита издревле пользовалась в Индии. Поэтому текст памятника сохранился лучше всех других текстов Махабхараты. Текст II, 11 Шпеер считает искаженным уже в глубокой древности, так что ошибка закреплялась традицией. Не понятно, говорит этот исследователь, почему Кришна признает слова Арджуны мудрыми и тут же опровергает. Нилаканта даёт следующее толкование: «Ты говоришь слова мудрости, но сам ты не мудр», то-есть ты мудр на словах,

а не по существу. Шпеер считает, что контекст не даёт права на такое толкование и выражает сомнение, возможно ли в санскрите словообразование «*grājñvada*» в смысле «слова мудрости» или «мудрые речи». Автор считает, что это слово уже в древности испорчено и его следует читать не «*grājñā*», а «*grāja*» (народ).

Таким образом, по мнению Шпеера, стих должен переводиться: «*Du trauerst um die, welche nicht zu betrauern sind und du sprichst wie die Leute sprechen*». Шпеер полагает, что в данном стихе противопоставлены два понятия: «*grājñā*» — народ — и «*panditāḥ*» — ученые, мудрецы, о которых говорится во второй полустрофе.

91. II, 13. *Воплощенный* (*dehin*). Русское слово очень точно передаёт санскритский термин. Речь идёт о духе, как принципе жизни и индивидуальности. Термины «*ātmā*» (Сенар) и «*sauḥ*» (Томсон) гораздо дальше от подлинника. Теланг употребляет слово «*embodied*» и подчеркивает, что это одно из основных понятий Гиты, означающее того, кто возглавляет каждое индивидуальное тело. Дейсен довольно тяжеловесно переводит: «*Der Träger eines Leibes*». С переводом Бюрнуфа: «*Comme dans ce corps mortel sont tour à tour...*» и Леви: «*Comme dans ce corps de l'être corporel...*» согласиться никак нельзя, не говоря уже о большой неуклюжести варианта Леви; такое отклонение от текста не оправдано французской лексикой, вполне допускающей выражение «*incarné*». Гарбе переводит: «*Ebenso wie der Geist in der Leibe...*», но такой перевод слишком переделывает смысл санскритского текста в духе европейских философских понятий. Махадэва Шастри переводит так же, как и Теланг, это показывает, что перевод «воплощенный» является наиболее близким индийской традиции.

92. II, 13. *Юность, зрелость и старость* — три традиционные деления жизни по Ману (ашрама): юность (брахмачарья) до брака; зрелость — период семейной жизни и период отшельничества (старость). Эти периоды обязательны для высших каст, особенно браминов (ср. Ману II, 230). Некоторые тексты различают четыре периода. Впрочем, этот стих нельзя рассматривать, как выраженное учение об ашрама. В «Введении» уже было отмечено, какое значение имеет вопрос об ашрама для датировки Гиты.

93. II, 13. *Стойкий*. В санскрите существует ряд терминов для обозначения мудрого человека. В стихе 11 употреблен термин «пандит», что значит ученый, как более внешнее понятие. В ст. 13 употреблено слово *dhīra* — «постоянный, устойчивый, глубокий», от глагола «*dhā* — держать, поддерживать», а отсюда — «мудрый». Вряд ли правильно передавать этот термин через «*sensibl man*». Как это делают Томсон, Теланг. Гораздо ярче передаёт Леви: «*L'homme fort*», Махадэва Шастри и Гарбе дают нейтральный перевод «мудрый».

94. II, 14. *С материей* — так понимает это место Рамануджа, а с ним Дейсен, Гарбе и другие; но можно понимать и «с чувствами», как толкует Шанкара, а за ним Теланг и другие. Это одно из тех мест Гиты, которое можно выдвигать в защиту разных, даже противоположных точек зрения. Шанкара, как известно, отрицающий хотя бы даже относительную реаль-

ность материи, понимает эту шлоку в духе чистого акосмического монизма. тогда как Рамануджа видит в ней подтверждение (впрочем, только косвенное) объективности материи. Эта шлока представляет интерес для понимания, как претворяются идеи Санкхья в Гите.

95. II, 14. *Противостань им.* Большинство переводчиков (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Сенар, Дейсен, Махадэва Шастри и даже Гарбе) слишком смягчают это место, давая слову «titikshate» значение «терпеть», «переносить». Значительно сильнее переводит Эггертон: «Put up with them». Томсон справедливо замечает, что эта шлока касается одного из основных моментов йогической практики: приучению себя к стойкому перенесению смены влияний материального мира, но йога говорит об этом как об активном моменте, противостояния, а не как о пассивном моменте «претерпений» в духе некоторых течений стои. Шри-Кришна учит, что человек должен противопоставить текучести бытия стойкий стержень своей внутренней жизни. Первое значение глагола «tij» — «быть острым, точит». Желательная форма усиливает смысл основного значения, приобретая смысл: остро желать чего-нибудь, стремиться к чему-нибудь. БПС, давая такое значение, ссылается на разбираемое место Гиты. Махадэва Шастри, комментируя разбираемый стих, указывает, что в нём есть два обращения к Арджуне, как к сыну Кунти и как к сыну Бхараты; комментатор видит в этом указание на то, что Арджуна может получить свет как с материнской, так и с отцовской стороны, то-есть свет материального и духовного познания. Оставив в стороне приёмы традиционной экзегетики, можно всё же отметить, что в дальнейшем следует изложение учения «с точки зрения рассудка и с точки зрения йоги» — последней явно отдаётся предпочтение.

96. II, 15. *Они то-есть соприкосновения* (ср. Сенар, Теланг и др.), см. также предыдущее примечание.

97. II, 15. *Равный в горести...* Выражение допускает три оттенка: а) равный, то-есть неизменный в радости и горе; с таким оттенком чаще всего и понимают это место, его указывает, например БПС; Томсон переводит: «same in pain and pleasure», Бюрнуф «ferme dans les plaisirs...», так же и Эггертон, Махадэва Шастри, Гарбе; б) равнодушный к радости и горю; так понимает Сенар, равно как и Леви: «indifferent au plaisir et a la peine», и наконец, «участливый» к радости и горю (других), разделяющий (с другими) радость и горе.

98. II, 15. *Способен* — Дейсен и др. переводят: «созрел для бессмертия», Теланг — «достойн».

99. II, 16. Стих этот считается трудным для перевода и комментируется различно. Шанкара по поводу него замечает, что различие реального и нереального зависит от нашего сознания: то, что дано чувствами — нереально, преходяще, но бытие, как таковое — реально. Так, в положении «горшок существует» — «горшок» не реален, «существование» — реально (классический пример индийской логики), ибо предикат относится ко всем объектам, а, следовательно, не зависит от них.

Термины «сат» и «асат» встречаются в Гите не раз; толкование их дано наиболее развёрнуто в XVII главе, где термину «асат» ясно придан смысл «бывания», то-есть «меона» эллинской и эллинистической филосо-

фии, а не «укона», то-есть не абсолютной внеположенности бытию (укон), а относительности бытия, в текучести (меон). Ясно, что стих касается одной из узловых точек философии, отношение к которой уже издревле определяло позицию разных школ. Нет оснований придавать разбираемым терминам иного значения, чем данное в XVII главе, а если это так, то данное место следует понимать так: сат—истинное бытие, дух, «зрящий» (ср. главу XIII) не может приобрести качества преходящего бытия, то-есть подвергнуться смерти, уничтожению. С другой стороны, меон, майя, асат характеризуется как относительное бытие, не обладающее полнотой реальности, так что всё преходящее лишь относительно, а потому и смерть как феномен относительного мира не обладает полнотой реальности, но лишь относительна.

100. II, 16. *Граница*. Томсон отмечает трудность понимания этой шлоки и возражает против перевода Шлегелем слова «*antas*» через «*discrimen*» и переводит «*those, who the truth perceive the true end...*», что действительно получается довольно туманно. Гораздо чётче передаёт Леви: «*leur terme est aperçu par eux...*» Гарбе переводит, как и Леви: «*Die Grenze zwischen diesen beiden...*» и ссылается на комментарии Махадэва Сарасвати. Дейсен придерживается толкования Шлегеля. Перевод этой шлоки Теланга и Сенара слишком волен.

101. II, 17. *То* — «*tat*». Как философский термин впервые встречается в Риг Веде X, 129, в так называемом «гимне творения». Второй стих этого гимна в переводе Дейсена гласит: «Не было смерти, не было бессмертия, не было ночи, не было сияния света; дышало без дуновения самостановлением *То* (*tat*), Единое (*ekam*), ибо другого, какого бы то ни было рода, помимо Него не было». Впоследствии Упанишáды богато развили эту мысль и дали Брахмо имя *То*, как это сделано, например, в знаменитой формуле Чхандогья Уп., считающейся наиболее древним развитием формулы Риг Веды X/129: «*Idam sarvam, tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi*». (Чханд. Уп. VI, 8, 7 и сл. кханды). Сравнить также Маханарааяна Уп. 14.

102. II, 17. *Которым распространя эта вселенная*. Слово «*sarvam*» означает «всё», как местоимение, а как существительное «мир, вселенная». Глагол «*tan*» значит «распростирать, натягивать». Им выражается философская идея творения, рассматриваемого, как процесс эманации. Образ паука, ткущего паутину — одна из любимейших метафор Упанишад для выражения процесса творения (ср. Шветашват. уп. VI, 10; Брихадараньяка Уп. 2, I, 20 и пр.). «Подобно тому, как паук через паутину выходит из себя, как из огня вылетают мерцающие искры, так точно из Атмана возникают все духи жизни, все миры, все боги, все существа.» (Брих. Уп.).

103. II, 18. Томсон переводит это место в духе Шанкары: «Считается, что эти конечные тела принадлежат бессмертному духу...» Ряд переводчиков (Дейсен, Сенар, Бюрнуф) опускают слово «*uktāh*», другие же Махадэва Шастри, Теланг, Сенар, Этгертон передают оборот в смысле: «Считается, что эти тела преходящи», причём Теланг поясняет: что так считают достигшие истинного знания. Но такое понимание сильно уплощает подлинник: не надо особой «мудрости», чтобы считать тело конечным.

Гораздо выразительней переводит Гарбе: «Es vergehen bekantlich diese Leiber des ewigen, unvergänglichen (zugleich unbekantbaren) Geistes». Перевод Гарбе очень близок к подлиннику, не насилует его смысла и не уплощает его.

104. II, 19. Это один из известнейших стихов Гиты. Существует два основных варианта понимания текста: одни переводчики берут подлежащее из предыдущего стиха, другие же принимают за подлежащее местоимение данного стиха. Так, например, Бюрнуф берёт из предыдущего стиха подлежащим «l'Âme» и переводит: «Кто полагает, что она (т. е. Душа) убивает или, что её убивают, ошибается... она не убивает и её не убивают». Подобным же образом Томсон берёт из предыдущего стиха подлежащее «spirit». Переводы Сенара и Леви недостаточно обоснованы филологически и значительно снижают смысл. Сенар: «Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué c'est également se tromper... Леви: «Celui qui croit connaître un meurtrier et celui qui croit un homme mort ces deux-là ne sont pas sages...»). Интересно сопоставить переводы этого места Гиты и параллельного места Катх. Уп. 2, 19, сделанные Дейсеном.

Упанишада: Wer tödend, glaubt dass er töte, Wer getötet zu sterben glaubt—Irr gehen dieser wie jener — Der stirbt nicht und der tötet nicht.

Гита: «Wer vermeint dass jemand töte, wer vermeint dass jemand getötet werde, die wissen beide nicht die Wahrheit keiner tötet und keiner wird getötet.

Еще более решительно в духе Шанкары переводит это место Васудэва Шастри: «Whoever looks upon it as the slaver and whoever looks upon it as the slain, neither of those knows aright; it slays not, nor is it slain». Подчеркнув, что переводчик употребляет местоимение «it», а не «he». Шанкара замечает по поводу этой шлоки, что Атман не является ни субъектом, ни объектом убийства. Такое понимание этого места наиболее соответствует общему духу Гиты.

105. II, 20. Во второй половине шлоки употреблены слова: «шашвант» и «pragāna». Их оба можно перевести словом «древний», но первое в смысле «постоянный, повторяющийся, frequens, начавшийся очень давно», а второе: «изначальный, безначальный, вечный». Этот стих и по форме и по содержанию параллелен Катх. Уп. 2, 18. Таким образом в Гите 18 и 19 шлоки Упанишады приведены в обратном порядке.

106. II, 21. Комментируя эту шлоку, Шанкара полемизирует со скептиками, отрицающими возможность реально убедиться в правильности утверждения: «Я есмь Атман, Единый, свободный от рождения и перемен». Аппелируя к авторитету шрути, Шанкара хочет показать, что об Атмане возможны высказывания в роде: «Он не рожден» (Гита II, 20) или: «Он постижим только для души» (Брихад. Уп. IV, 41, 19).

107. II, 22. — Воплощенный—Пुरुша, дух.

108. II, 23. Пламя—в тексте стоит «Павака», т. е. «очиститель» — эпитет, прилагаемый к стихиям, в частности к Огню, Агни. Нужно отметить, что разные наименования Огня выражают разные понятия и не являются синонимами.

109. II, 28. Большинство переводчиков принимает этот стих в духе агностицизма поздней Санкхьи. Лоринзер прямо ссылается на ст. 15 и 16 Санкхьи Карика. В духе агностицизма переводит это место Лоринзер и особенно Сенар: «Les êtres... nous échappent dans leur origine, perceptibles au cours de leur carrière, ils nous échappent de nouveau dans leur fin».

Гораздо более четок и филологически точнее перевод Томсона, которому близки переводы Теланга, Махадэва, Шастри, А. Безант. Томсон переводит: «All things which exist are invisible in their primeval state, visible in their intermediate state, and again invisible in their final state». Томсон поясняет в примечаниях: среднее состояние есть жизнь, во время которого душа облечена видимым телом; до и после этого она невидима для человека. Термин «bhūtāpi» охватывает вообще все материальные вещи; таким образом, в данной шлоке высказывается учение о происхождении плотной материи вообще от непроявленной природы (avyakta prakṛiti) и о возвращении туда же всего проявленного после конца. Поэтому, заключает Томсон, стих можно было бы перевести так: «Все материальные вещи имеют своим началом непроявленную основу (avyaktam), проявленную материю в среднем состоянии и снова непроявленную основу, как конечное условие». Так именно понимает это место и Дейсен: «Dass Unoffenbare als Anfang haben die Wesen, das Offenbare als Mitte und dass Unoffenbare als Ende..., was ist da zu bejammern».

Перевод Гарбе очень близок переводу Дейсена, оба они значительно поднимают напряженность философского смысла, по сравнению с переводчиками, приведенными раньше. Филологически точно и достаточно широко философски переводит и Этгертон: «The beginnings of things are unmanifest, manifest their middles,... unmanifest again their ends».

110. II, 28. *Какая в этой печаль?* Этот вопрос является ритуальным при жертвоприношении мертвым (ср. Uajnavalkya III, 9).

111. II, 29. Перевод этого места у Этгертона неточен и грубо снижает подлинник: «Vu a rare chance one may see him...». и т. д. Такое понимание противоречит основной концепции Гиты, учащей способу, как сознательно и систематически постигается Высшее. Еще более неточно и грубо переводит Сенар: «C'est merveille que personne la decouvre; merveille aussi que quelequ'un l'enseigne...». Не даром он делает примечание к этой шлоке: «Из этого видно, как часто связь между стихами Гиты бывает слаба и неуклюжа». Замечание справедливо, но не по отношению к подлиннику, а к переводу.

Сближение философии Гиты с философией Санкхьи не раз делалось в европейской литературе и этому вопросу посвящено много исследований. Он действительно очень важен для Гиты и обойти его нельзя. Можно сказать, что от решения его зависит понимание и оценка всего произведения. Потому еще раз подчеркнем, что основные недоразумения возникают из-за смешения понятий поздней и ранней Санкхьи. Агностицизм первой не свойствен второй, а также Гите.

112. II, 29. Размер первой строки—ануштубх, но во второй полустроке первой строки 12, а не 11 слогов, как полагалось бы. Смысл стиха неясен

и допускает различные толкования. Так, Бюрнуф считает, что здесь речь идёт о жизни и берёт подлежащее (логическое) из предыдущего стиха: «Celui-ci contemple la vie comme une merveille...»: Томсон берёт подлежащее также из ст. 28, но иное: «На душу смотрят, как на чудо...» Другие переводчики, хотя и принимают за грамматическое подлежащее местоимение данного стиха, но указывают, что логическое подлежащее нужно брать из предыдущего стиха. Так, Теланг принимает за логическое подлежащее «the self», Лоринзер «der Geist», также понимает и Гарбе. Дейсен не раскрывает логического подлежащего и принимает за подлежащее местоимение данного стиха.

Возможно, что правильной было бы принять за логическое подлежащее содержание всего предыдущего изложения Шри-Кришны: чудесно и непостижимо проявление Духа, его воплощение и связь с материей. В данном случае не лишне вспомнить, что в индийской традиционной философии не дух, а материя является неразрешимой загадкой. Это особенно относится к школе Шанкары. Так, Анандабходжа—ведантист в смысле Шанкары — говорит, что «авидья» (на языке ведантистов этот термин синонимичен майе) именуется так (то-есть «незнание») потому, что эта гносеологическая категория непостижима, так как она не «есть» и не «не есть». Такая противоречивость и выражается словом «авидья» (незнание). Согласно школе Шанкары материальная причина мира и не существует и не несуществует, а потому связь Брахмо с материей для школы Шанкары непостижима и отрицается, как простая иллюзия. Такая позиция традиционной индийской философии как бы упускается теми переводчиками, которые принимают текст Гиты применительно к религиозно-философским европейским взглядам, согласно которым центром проблемы является дух, тогда как материя принимается как данность. Так, Томсон по поводу разбираемого стиха отмечает, что в нём выражено «по меньшей мере признание трудности постижения души». Левин переводит ст. 27 так: «C'est pourquoi la chause étant ineluctable...» и берёт подлежащее «la chause» для 29 стиха: «Comme un mistère tel homme la voit... Сенар переводит: «C'est merveille que personne la découvre». В выноске он поясняет, что речь идёт о душе. Дейсен ссылается на Катх. Уп. 2, 7. По форме это место Упанишады действительно напоминает разбираемый стих Гиты, однако указываемый Дейсеном текст Упанишады не даёт права решать что разумеет Гита в ст. 29 под словом «eпаn». В Катх. Уп. говорится, что несведущие, утверждающие, что нет потустороннего мира, неизбежно вновь и вновь попадают во власть Ямы, владыки мертвых, а далее, в ст. 7 сказано, что многие, слышавшие о нем не понимают: чудо, если кто научится этому, мудрец тот, кто это постигает; чудо, если кто знает его, научившись у мудрого (так понимает данное место Упанишады и сам Дейсен) подлежащее и в Упанишаде не уточнено. Нужно заметить, что «eпаn», стоящее в разбираемом стихе Гиты, есть винительный падеж от энклитической формы «eпаd» — «он, то», употребляемой, как местоименное существительное. Хилл считает очевидной связь этого стиха Гиты с указанным местом Упанишады. Томсон видит в этом стихе намёк на три категории стремящихся постигнуть дух: 1) йогинов, которые силой упражнения

достигают способности духовного созерцания, 2) философов, постигающих дух рассудком, и 3) учеников философов.

113. II, 30. *О всех существах*, то-есть ни о ком не следует скорбеть,

114. II, 31. С этого стиха Шри-Кришна, утвердив широкую концепцию Упанишад, переходит к узкому экзотерическому рассмотрению дхармы, в частности дхармы кшатрия, то-есть становится на точку зрения Арджуны в рассмотрении данного вопроса. Эта позиция в самом Арджуне вызвала протест, так как такая точка зрения и для него уже слишком узка, слишком примитивна, но у него не оказалось достаточно сил, чтобы самостоятельно перейти к более широкому мировоззрению. Арджуна сам признаёт, что он впал в состояние острого противоречия и психического шока. Шри-Кришна, наметив возможность более высокого синтеза, переходит к более примитивной концепции, чтобы, стоя на такой плоскости, исправить ошибки ученика, привести в порядок этот уровень сознания и тем самым открыть возможность для более широкого синтеза. Шанкара замечает: Бхагаван показывает, что причин горевать нет не только у тех, кто знает истину, но и у тех, кто следует учению о дхарме (которое Шанкара считает неистинным). Долг кшатрия—продолжает он свои рассуждения — сражаться; это не противно закону, но согласуется с ним, а потому идёт на благо: нужно выполнять природный долг, то-есть долг, предписываемый кастой.

115. II, 32. В понимании этого стиха существуют расхождения. Бюрнуф, Томсон, Теланг, Безант, Сенар вкладывают в него тот **смысл, что** битва приходит для кшатрия неожиданно, сама по себе, то-есть, что кшатрий не является её зачинщиком, а только выполняя долг касты, принимает вызов. Лоринзер, Дейсен и другие относят слово «неожиданно» к слову «небеса» и переводят в том смысле, что небеса неожиданно открываются кшатрию, погибшему в праведном бою. Первый смысл уже содержится в предыдущем стихе, где говорится о «праведной войне» (буквально о войне, соответствующей дхарме). Стих 31 Гиты предполагает, что война предпринята ради выполнения долга, защиты принципа, нарушенного противником. Вкладывать этот же смысл и в ст. 32 было бы излишним. Кроме того, такое толкование предписывало бы кшатрию какую-то пассивную роль, что не соответствует общему духу «дхармы кшатрия» (ср. Законы Ману и гл. XVIII Гиты), ни частному случаю: Пандавы ведут не оборонительную войну, а наступательную, они отстаивают свои права на наследство. Правда, их вынуждает воевать ряд коварных поступков Дурйодханы, правда, они приложили все усилия, чтобы разрешить конфликт мирным путем, но формально они наступают, а куру защищаются. Второе толкование более приемлемо: не всякий кшатрий может быть уверен в загробном блаженстве, смерть же в бою «за правое дело» обеспечивает «отверстые врата рая» (сравн. также Наль II, 17—18, где Индра говорит, что он ждёт кшатриев погибших в бою, как своих дорогих гостей).

116. II, 33. Шанкара замечает: если кшатрия не сражается, то он совершает грех и может упустить случай сразиться с такими существами,

как Махадэва (Шива). Когда Арджуна восходил в чертоги своего отца Индры, он в Гималаях встретился с Шивой в образе «Кирата» (горца-карлика) и сразился с ним. Познав истинную его природу, Арджуна преклонился перед ним и получил от него оружие: «Пашупата-астра» (Пашупата—один из многочисленных эпитетов Шивы). Этот эпизод, цитируемый Шанкарой, аналогичен эпизоду борьбы Иакова (кн. Берейшис XXXII, 24—28): как известно, эпизод заканчивается благословением Иакова и словами: «Ты боролся с богом, и человек одолел будешь». Мотив богоборчества был широко развит в древних религиях:

117. II, 34. *Все существа* — bhūtāni — так переводят большинство переводчиков (Теланг, Леви), Дейсен переводит «все», Бюрнуф «люди», Сенар «вселенная». Такой перевод слишком волен: здесь нельзя расширять смысла до понятия «мир, вселенная», речь идёт собственно о людях.

118. II, 35. Томсон подчеркивает синтаксическую трудность этого стиха. Он переводит: «And whose contempt thou wilt incur from having been greatly esteemed...». Таким образом мысль остаётся незаконченной. Томсон предполагает обойти трудность, опустив частицу «са», что позволяет ему отнести местоимение «yesham» к «maharathas» (великие витязи). Предложение Шлегеля и Лассена заменить «yesham» через «esham» не подтверждается ни одной рукописью.

119. II, 37. Выражение «kritanīscaya» все переводят как «утвердив намерение», «решившись», но можно перевести и «покончив со стремлениями», то-есть со своекорыстными мотивами и с нежеланием сражаться, о котором говорил Арджуна.

120. II, 39. Понимание этого стиха возбуждало большие споры. А вместе с тем, он очень важен для понимания основ Гиты. Сущность споров сводится к тому, как понимать здесь термины «санкхья» и «йога». Некоторые переводчики предпочитают оставлять эти термины без перевода и пишут их с большой буквы (напр. Леви), вкладывая в них таким образом смысл собственных имен, укрепившихся за школами мунй Капилы и Ишвара-Кришны, с одной стороны, и школы Патанджали, с другой. При такой установке сам собой напрашивается вывод, что Гита есть синкретическое произведение, стремящееся объединить эти два течения, причём вопрос о тождестве и различии школ Капилы (так называемая эпическая или ранняя Санкхья) и Ишвара-Кришны (поздняя Санкхья) остаётся в стороне или, вернее, молчаливо допускается первый момент, то-есть утверждение тождества школ. Другие (напр. Теланг) указывают, что комментаторы пытались различным образом объяснить термин «санкхья» и высказывают предположение, что здесь речь идёт не об определённой школе, а вообще о методе рассуждения об истинном постижении освобождения путём познания. Мнение это подкрепляется ссылкой на третью главу Гиты. Такой взгляд отвечает на вопрос о тождестве ранней и поздней Санкхьи отрицательно. Томсон принимает среднее решение, считая несомненным, что под терминами «санкхья» и «йога» понимаются определённые школы, но вместе с тем подчеркивает, что термины эти в Гите следует понимать более широко, согласно первичному значению слов.

Бюрнуф, оставляя термины без перевода, даёт в скобках их значение, а Дейсен поступает наоборот: даёт перевод и в скобках подлинные термины и не принимает их за собственные имена. Сенар в примечаниях настаивает на широком понимании терминов. Гарбе сохраняет их без перевода. Махадэва Шастри оставляет термины также без перевода и пишет их с большой буквы, как собственные имена. Шанкара даёт следующее толкование шлоки: то, что сообщено, является вероучением Санкхьи, это есть истина, касающаяся Абсолютной Реальности, уничтожающая зло неведения, которое является причиной самсары. Говоря же о йоге, продолжает Шанкара, Бхагаван, желая заинтересовать ученика, утверждает, что знание вероучения йоги уничтожает узы кармы. Это толкование Шанкары может служить примером того, как он обращается с текстами Гиты: сохраняя ортодоксальность, он не смеет просто вычеркнуть текст, как это делают современные критики, если текст не укладывается в рамки предвзятой теории, и ему остаётся только одна возможность: перетолковать текст даже вопреки очевидного его значения. Разбираемые термины нельзя понимать в смысле поздней Санкхьи и йоги Патанджали: слово «йога» в Гите имеет совершенно иное значение, нежели в таких поздних текстах, как Йогасутры.

121. II, 40. Слово *дхарма* оставлено здесь без перевода, чтобы не суживать широкого смысла стиха тем или иным толкованием, которых для этого места предлагалось достаточно много. Томсон в примечании к данной шлоке замечает, что все мирские стремления осуждены на погибель, тогда как усилие йоги устойчиво, ибо цель йоги—освобождение духа. Своеобразно понимает это место Дейсен: «Dann giebt es für dich keine Hoffnung mehr des Emporkommenes (in der Seelenwanderung) und keine Möglichkeit des Niederganges (in Ihr) Wer auch nur ein wenigstens von dieser Satzung sich anneigt, den rettet sie aus grosser Not». Теланг переводит: «In this (path of final emancipation) nothing that is commenced becoms abortive...» Это понимание близко к толкованию Шанкары, который говорит, что никакая попытка в этой части процесса освобождения (мокша) не теряется зря. Здесь нет опасности, говорит Шанкара, какая может быть от неправильно данного лекарства. Всё, что ни сделано в этой религии (дхарма) йоги, как бы это ни было мало, спасает от великого страха самсары, рождения и смерти. Гарбе также принимает, что в этом стихе речь идёт об йоге. Он переводит: «Здесь (в упражнении йоги) нет гибели предпринятого стремления»... Он поясняет в примечании, что в данной шлоке речь идёт о йоге. Однако можно указать и на допустимость такого понимания: Арджуна говорил о наступлении гибели и извращения законов, как следствия братоубийственной войны, а Шри-Кришна побуждает его к войне (ср. ст. 38). Слова 40 шлоки можно отнести к общему смыслу высказанных Шри-Кришной положений: в них, какими бы парадоксальными они ни казались, нет извращения рассуждения, нет губительных, греховных установок. А что парадоксы Кришны не так легки для усвоения, это замечает и сама Гита (ср. III, I). Перевод Этгертона: «The mental attitude whose nature is resolution is but one in this world...»

лишь частично следует мысли Шлегеля и грубо уплощает мысль, давая оттенок исключительности и ортодоксальности, столь чуждых духу Гиты.

122. II. 41. Большинство переводчиков передаёт слово «buddhi» не через «разум, ум», а через «учение, воззрение» (ср. ст. 39). Томсон поясняет, что единственная цель йоги—освобождение души, а в мирских делах цели столь же разнообразны, сколь разнообразны наши желания. Слово «buddhi» Томсон переводит в этой шлоке через «объект». Теланг поясняет, что «здесь» значит: при вступлении на путь, Махадэва Шастри переводит «буддхи» через «убеждение». Шанкара замечает, что такое единственное убеждение происходит от правильного знания, все другие убеждения многоветвисты. Перевод «воззрение», «учение» имеет то неудобство, что у читателя может возникнуть представление, будто речь идёт о какой-то определенной философской системе или вероучении, например о системе Санкхьи или Йоги. Но такое впечатление не оправдывается текстом и несёт в себе дух нетерпимости, чуждый индийской философии и религии, в частности совершенно не свойственный Гите. Текст говорит не о какой-либо конкретной философской или религиозной форме, а о внутренней устремленности, определяющей форму, но не определяемой формой (ср. IV, 11; VII, 21 и многие другие места Гиты). Требование цельности, устремленности ума есть одно из основных требований йоги вообще и йоги Гиты в частности (ср. например VI, 12: «Там заострив свой ум на одно...» и Катх. Уп. VI, 10: «Если приходит к успокоению манас с пятью индриями и буддхи стоит неподвижно — это называется Высшим Путём...», а также Йогасутры III, 1—2). Шлегель считает, что слово «здесь» нужно понимать в этой шлоке двояко: в смысле «здесь, на земле» и в смысле «здесь, в учении йоги».

123. II, 42. С этого стиха и дальше начинается критика ортодоксального браманизма. Стихи 42—44 охватывают период, в котором главное предложение стоит на конце; период начинается придаточным предложением, что создаёт значительные трудности для перевода. Некоторые переводчики (например Томсон) в примечаниях останавливаются на этих трудностях. Некоторые разбивают период на самостоятельные части, некоторые переносят главное предложение из стиха 44 в стих 42, начиная им период и т. д. В общем перевод этого места страдает большими или меньшими неточностями, так как санскритские обороты не укладываются в синтаксис европейских языков. Однако в передаче смысла переводчики согласны. Он сводится к мысли, что для тех, кто говорит пышные речи, стремится к наградам за добрые дела и жертвы, придерживаясь буквы закона, не существует нераздельного, целостного устремления мысли, требуемого йогой.

124. II, 43. *Имеют высшей целью рай.* По учению индуизма и наказание и награда не вечны и не ставятся как цель стремящимися к освобождению (ср. IX, 19—20). Томсон считает, что эти слова направлены против школы Пурва Миманса, придававшей большое значение обрядовой стороне религии. Несколько своеобразно понимает это место Шлегель: «sed *arhi superior finem honorem predicantes...*». О том, что над Ведами есть «иное»

говорят уже Упанишады. Так, Катх. Уп. 1, 2, 23 утверждает: «Атман достигается не обучением, не разумением и большим знанием писаний. Лишь тот, кого он выбирает, может его постигнуть, ему открывает Атман свою сущность (ср. Гита XI, 53—54). В Мунд. Уп. I, 1, 4—5 сказано: «И он сказал ему: две науки нужно понимать под тем, что говорят знающие Брахмо—высшую и низшую. Низшая есть Риг Веда, Яджур Веда, Сама Веда, учение о звуке, обрядах, грамматика, учение о словах, метрика, астрономия. Но высшая есть та, через которую познаётся Непреходящее ТО (акшарам)». Шанкара по поводу шлок 42—43 замечает: безумцы, стремящиеся к раю, блуждают в самсаре. Их разум и мудрость ослеплены и они не могут составлять правильных представлений о Санкхья и Йоге.

125. II, 43. *Обещает рождение, как плод кармы.* Так понимает Шанкара, которому следует большинство переводчиков. (Теланг, Дейсен и пр.); можно перевести и так: «обещает рождение и плод кармы»; на такую возможность указывает Этгертон в примечаниях.

126. II, 44. Слово «aishvarya» — «власть, владычество» здесь можно понимать и как «рай» (ср. христианское «царствовать» в смысле пребывать в раю; так, Дейсен переводит «himmlisch Herrlichkeit».

127. II, 44. Самадхи есть состояние умственного экстаза, которого добивается йога. В восьмиступенной системе Патанджали это есть высшая, восьмая ступень йогических достижений, в свою очередь делящаяся на несколько градаций.

128. II, 45. «Веды относятся к трём гунам». Стих этот особенно привлекал внимание исследователей, как один из важнейших текстов, для решения вопроса об отношении Гиты к Ведам. Будет нелишним привести основные варианты переводов этого места.

Шлегель переводит: «Ternorum qualitatem materiam exhibent libri sacri...».

Томсон: «The object of the Vedas is the three qualities...»

Бюрнуф: «On trouve les trois qualités dans les Vedas...»

Гарбе: «Die Vedas beziehen sich auf drei Gunen (d. h. auf die materielle Welt)...»

Очень близок к Томсону перевод Махадэва Шастри. Перевод Теланга совпадает с переводом Гарбе.

Лоринзер сомневается в том, что этот стих надо понимать, как порицание Вед, так как они собственно не говорят о трёх гунах (качествах); он думает, что текст имеет в виду законы Ману. Однако такое толкование натянуто и бездоказательно: нет оснований полагать, что текст, совершенно ясно и определенно называющий Веды, мог спутать их с Манавадхармашастро. Чётко и очень близко к тексту переводит Дейсен: «Im drei Gunahaften sind die Veden gefangen...» Текст не «порицает» Веды, как думает Лоринзер, и не «отрицает» их, но скорее «снимает» в гегелевском смысле, указывая, что Веды не ведут к освобождению, так как они сами находятся в области трёх гун, качеств природы, а потому и не свободны. Над ними есть нечто высшее (ср. ст. 43), к чему ведёт йога.

129. II, 45. *Гуны* — это «качества» или «состояния» материи, их три: 1) «саттва» (гармония), «чистота», «intelligent stuff», как формулирует Дасгупта; 2) «раджас» — «движение», «страсть», «энергия»; 3) «тамас» — «тьма», «инерция». В древнейших Упанишадах нет учения о гунах, вместо этого там говорится о трёх состояниях: теплоте, воде и пище (ср. Чханд. Уп. 6, 2 и сл.), однако в более поздних Упанишадах (Яджур Веды) это учение оказывается уже вполне сформированным (ср. Майтр, уп. 6, 28, 30). Впрочем, подлинность этих мест оспаривается. Так, Дейсен считает, что они подверглись позднейшей обработке.

В последствии учение о гунах было детально развито школой Санкхья, основавшей на нем свою диалектику. В эпосе (Махабхарата—Мокшадхарма и пр.) учение о трёх гунах уже вполне развито: оно получило широкое признание всей позднейшей индийской философии, включая и школу Веданты; впрочем, в ней оно не является основным, как в Санкхья. Разумеется, каждая школа вкладывала своё понимание в основную трехчленную формулу диалектики природы. Школа Санкхья (а с ней и школа Патанджали) ставит знак равенства между понятием «праkritи» (природа) и динамикой трёх гун. «Праkritи» — это три гуны, находящиеся в равновесии — так определяет понятие о гунах Дасгупта (ср. «Йога, как философия», стр. 6). Более подробно о трёх гунах см. комментарии к гл. XVI.

130. II, 45. *Без двойственности*, то-есть умеющий синтезировать противоречия миропроявления. Шанкара и Рамануджа видят в этих словах указание на необходимость умения синтезировать противоположность гун «раджас» (движение) и «тамас» (инерция) в единой гуне «саттва» (гармония). Такое понимание вполне согласуется с учением Гиты, развитым в гл. XIV, особенно в ст. 10 и 17. Ср. также гл. XVII и XVIII, особенно ст. 33.

131. II, 45. *Пребывая в реальности* — «саттва» есть «реальность», гармония.

132. II, 45. *Свободный от собственности* — «вирийокакшема». Томсон замечает, что этот термин имеет очень широкое значение договора между двумя сторонами, в силу которого одна сторона обязывается охранять жизнь и имущество другой стороны: впоследствии этим термином обозначалось чувство тревоги за собственность и вообще за свои мирские интересы (ср. «суэта» в христианском смысле). Такое понимание термина Томсон обосновывает ссылкой на Ману VII, 127 и VIII, 230.

133. II, 45. *Atmavant* — «владеющий собой», самообладающий, а также обладающий (познанием) Атмана. Последнее значение лишь формально противоречит тексту (если не настаивать на понимании его в узком смысле поздней Санкхьи). По общепринятому в традиционной индийской философии взгляду, воплощенный, как бы ни было высоко его духовное развитие, не может быть вполне свободен от трёх гун, но освобождаясь от «низших», он становится всё «саттвичней» и таким образом достигает состояния «заживо освобождённого» (джизанмукта), а развоплощаясь, достигает полного освобождения (ср. XIV, 20). Однако слово «саттва»

можно понимать и в более широком значении, как это делают некоторые переводчики (ср. напр. Дейсен: «Вечная Реальность»). В индийской литературе существуют противоречивые мнения о возможности полного освобождения при жизни.

134. II, 46. *Познал Брахмо*. Дейсен переводит: «для брамина, обладающего познанием»; такого же смысла придерживается и большинство переводчиков (Теланг, Сенар, Леви, Гарбе). Однако Дейсен (а также и Теланг) ссылаются на МБх, V, 1785, где говорится: «Так бывает со всеми Бедами для того, кто знает Атмана». Таким образом, оба значения: «для познавшего Брахмо» и для «знающего брамина» одинаково приемлемы.

Стих II, 46 является своего рода камнем преткновения для переводчиков. Он очень важен для выяснения отношения Гиты к Ведам, а форма выражения мысли в этом стихе настолько темна, что допускает совершенно противоположные толкования. В европейской литературе еще недавно происходила оживленная полемика по поводу данного места, в которой принимали участие крупные филологи Европы.

В 1903 году Паволини предложил новый перевод и толкование данного места. Он пишет: «Come quando si può disporre di una massa sovrabbondante d'acqua nessuna utilità viene da una piccola cisterna, così a chi è immerso nella contemplazione del Brahman gioia *suprema* e infinita, nessuna utilità viene dal Veda piccolo ricettacolo di gioie limitate e radicate nel carman».

Беллони Филиппи выступил с критикой такого перевода, который он называет остроумным, но неприемлемым с точки зрения филологической. Паволини подчеркивает склонность индийцев «вливать новое вино в старые мехи». Следуя этому положению, он утверждает, что Гита стремится соединить две различные системы: Санкхья и Йоги. Связывая себя с древним ведическим преданием, Гита не оспаривает авторитета Вед, но признаёт его бесполезным, если Веды не истолкованы правильно и поэтому называет слова Вед «цветистыми» (II, 42) для неразумных, но не для мудрых, то-есть для йогингов. На этом основании Паволини и делает свой перевод, ставя стих 46 в тесную связь со стихом 45, причем последний он понимает в духе отрицания Вед. Беллони же полагает, что ст. 46 связан не с 45, но с 44 стихом. Со стиха 40 Шри-Кришна даёт характеристику йоги; ст. 45 является развитием этой мысли и говорит о том, что йогин не является приверженцем Вед и учения о трёх гунах. Паволини переводит «udarāṇa» как «alpudarāṇa» — «маленький пруд», «маленький источник», тогда как «udarāṇa» значит большой источник (ср. МБх, V, 1785). Паволини ставит после udarāṇe запятую (равно, как и Михальский-Ивенский), тогда как по мнению Беллони запятую следует ставить после «mahati». Прилагательное «mahant» означает не количество, а качество — «большой», а не «многий». Слово «samplutodake» зависит от «udarāṇe», как то понимают и индийские комментаторы (Шанкара, Рамануджа, Нилаканта). Таковы возражения Беллони. На основании их он заключает, что стих должен быть переведен так: «Wie viel Nutzen (d. h. meinigen Nutzen) man aus einen (grossen) Brunen, worin Wasser von allen Seiten

zusammenfließt, ziehen darauf, ebensoviel ist aus allen Veden vom Kenner des Brahman zu ziehen».

В понимании Беллони смысл стиха состоит в том, что знающий Брахмо может использовать лишь часть необъятного учения Вед, совпадающую со взглядами такого достигшего, то-есть, что учение о Брахмо, а значит и учение Вед, содержит много ненужного, лишнего. Это толкование совпадает с учением Рамануджи и Нилаканты, но не совпадает со взглядами многих других индийских и европейских комментаторов. Из своего исследования Беллони делает следующие выводы: 1) Бхагавадгита есть ортодоксальное произведение, не отвергающее авторитета Вед, но объединяющее старое и новое знание. 2) Шлока II, 46 не связана с предыдущей шлокой (45), а является выводом из шлок 41—42, в которых даётся определение йоги. 3) Слово «udarāṇe» в ст. 46 нельзя переводить «маленький источник», а нужно переводить «большой источник». 4) Сложное слово «samplutodake» не есть ablat. absol., как то считает Паволини, а согласовано с «udarāṇe».

К критике Беллони присоединился и Якоби, а также Гарбе и Дейсен использовали её в своих переводах Гиты. В защиту взглядов Паволини выступил в 1910 г. О. Шрадер. Он указывал, что по словарю Апте основное значение слова «udarāṇa» есть «маленький водоём». Выражение «udarāṇa manduka» обозначает малоопытного, ограниченного во взглядах человека. Лучшие индийские комментаторы отделяют «udarāṇe» от «sarvataḥ samplutodaka». Слова эти в стихе разделяются цезурой, на что не обращает внимание Беллони. В санскритской литературе образ водоёма встречается не так уж редко.

Древняя Гита (автор придерживается плюралистического взгляда на Гиту, защищаемого Гарбе) черпает свой материал, иногда дословно, из Упанишад, особенно из так называемых средних: Катхака и пр. и присоединяется к их противоведической точке зрения (ср. Амритананда Уп. 3. 1—2, Арунейя II, 1, конец Парамахамса Уп. и так далее). Таким образом, заключает Шрадер, взгляд Паволини не так уж «поразительно нов» и соответствует лучшим индийским комментаторам; он не противоречит и общей концепции Гиты; в нем, с ортодоксальной точки зрения, не содержится никакой «ереси», так как тот, кто знает Брахмо, не нуждается в поучении. Мадхусудана Сарасвати правильно принимает «udarāṇe» за единственное число, стоящее вместо множественного: многие источники, заполненные половодием, это—многочисленные ведические школы. Шрадер полагает, что древняя Гита кончалась 38 шлокой II главы. Это ядро произведения—не вишнуитское, так как в нём употребляется термин «ātmavant», тогда как в дальнейшем, в вишнуитской части произведения употребляется вместо него термин «matparah». По мнению Шрадера, ядро Гиты есть атеистическое произведение школы «Атеистической (поздней) Санкхьи». Позднее этот маленький текст был якобы использован сектой бхагават и развит в современную Гиту.

Лассен видит в шл. 46 насмешку поэта над браманизмом. Лоринзер считает, что стих свидетельствует о том, что автор Гиты не против Вед

вообще, а только против неправильного их толкования. Теланг замечает, что Шри-Кришна сравнивает Веды с прудом, из которого в разные стороны текут воды; но эти воды могут быть использованы с разной целью: для купания, стирки белья, утоления жажды и пр. Подобным же образом Веды предписывают разные обязанности (дхарма) и обряды для достижения рая, убийства врага и пр. Шри-Кришна же настаивает: долг человека в выполнении предписанного действия, независимо от плодов. О характере источника Лассен замечает, что это искусственное озеро, устланное камнем, подобно тем, какие так любили делать римляне ради декорации. Шанкара говорит по поводу этого стиха: есть ли нужда пить из разных водоёмов и купаться в них тому, кто находится в месге, куда отовсюду стекаются воды—первая польза заключена в последней. Подобно этому, польза, заключающаяся в различных ведических обрядах, охватывается пользой от правильного знания для того брамина, который отказался от мира и полностью осуществил истину Абсолютной Реальности. Такое знание подобно местности, куда отовсюду стекаются воды.

135. II, 47. Можно считать, что с этой шлоки начинается учение о йоге, как праксисе, но сама йога еще не получает своего определения: оно даётся ниже, а данная шлока и следующие являются только подготовительными для такого определения. Шлока начинается словом «eva», которое здесь можно перевести «итак». Большинство переводчиков опускает это слово. Томсон переводит его через «then». Было бы неправильно пренебречь этим, казалось бы маловажным словечком, приняв, что оно стоит только для ритма: оно имеет своё немаловажное смысловое значение, так как связывает данную шлоку с предпосылками предыдущих шлок и подчеркивает, что шлока 47 выражает практический вывод из предыдущего высказывания. Без этого словечка логическая нить изложения была бы выражена недостаточно чётко.¹ Дейсен передаёт его через «freilich» и переводит: «Dein Beruf ist es freilich das Werk zu thun». Томсон передаёт это место более выпукло: «Let then the motive for action be in the action itself, never in its reword». Едва ли можно согласиться с толкованием Гарбе: «Dein Interesse (aber) ist nur in das Handeln». непонятно, почему Гарбе ставит «aber» в скобки, как бы добавочное при переводе слово и почему он придаёт оттенок противопоставления содержанию предыдущих шлок.

136. II, 48. Эта шлока очень важна для понимания Гиты. Во-первых, потому, что она требует совершения действий от «стоящего в йоге», что резко противопоставляет учение Гиты школам, проповедовавшим «неделание». Во-вторых, здесь дано четкое определение йоги, отличающее йогу Гиты от других йогических систем и в частности от йоги Патанджали, на что, как нам кажется, в специальной литературе недостаточно обращается внимания. В этой шлоке йога определяется так: «Samatvam yoga ucyate». «Samatva» значит «равновесие», «равность», «уравновешенность», ровное, уравновешенное поведение. Бюрнуф переводит: «L' union est l'égalité d' âme». Томсон: «Equanimity is colled devotion (yoga)». Лоринзер: «Gleichmuth Vertiefung wird genannt». Дейсен: «Gleichmuth wird

Yoga (Hingebung) genannt». Теланг переводит совершенно так же, как Томсон. Махадэва Шастри переводит, как Дейсен: «Evenness is called Yoga». Гарбе переводит, как Дейсен, но не приводит подлинного термина «йюга», а только перевод его через «Ergebung».

Из приведенных примеров видно, что переводчики недостаточно оценивали важность данного места для понимания Гиты, так как многие из них не приводят подлинный термин, как это обыкновенно делается в особо важных местах. Как важно приводить в таких случаях подлинный термин, видно из того, как разнообразно его переводят в данном месте разные исследователи. Собственно говоря, санскритский термин «йюга» охватывает все приведенные значения и еще иные. В особо важных местах его лучше, как и другие специфические термины индийской философии, оставлять без перевода или приводить в скобках, чтобы предоставить внимательному читателю самому вложить в каждом отдельном случае тот или иной оттенок. Каждая философская школа употребляет общие термины в своём особом смысле. Более того, даже в одном и том же философском произведении тот же термин может быть употребляем в различных смысловых оттенках. Нам уже представлялся случай показать это на примере термина «дхарма». Гита употребляет термин «йюга» преимущественно в смысле «единение», но также и в смысле «преданность», и даже в смысле «духовной силы». Слово «йюга» происходит от глагола «yuj» — «соединять, снабжать, напрягать» и пр. Уже в очень раннее время слово «йюга» в индийской философии получило значение «пракис» в смысле неоплатоников. На это значение указывает, например Дейсен в своём переводе Упанишад (ср. Маханараяна Уп. 63, 19, Майтраяна Уп. 6, 3). Одно из наиболее ранних определений йюги дано в Катхака Уп. 6, 10—11: «Йюга есть творение и уничтожение» и «йюга есть крепкое удержание чувств» *indriyāni pratyāhara*. Одним из наиболее ранних йогических мест Упанишад является текст Тайттир. Уч. 2, 4: «Кто знает восторг Брахмо, тот никогда не боится». Там же при описании Атмана сказано: «Вера — его глава, справедливость — десница, правда — шуйца, йюга — туловище, мощь (*mahat*) — основание».

Уже не раз мы упоминали, что принято сближать Гиту с йогической школой Патанджали, но близость эта только кажущаяся, больше формальная, нежели по существу. Достаточно сравнить определение йюги, данное Гитой в II, 48 и 50, с определением Йюгасутр Патанджали (I, I), чтобы понять всю принципиальную разницу концепций этих двух памятников индийской философии. Формула Йюгасутр: *yoga—citta—vritti — nigrodha* гласит: «Йюга есть удержание субстанции мысли (*citta*) от волнения (*vritti*)». Таким образом, школа Патанджали предписывает тормозить всякое внешнее и внутреннее движение, чтобы добиться полной остановки жизненного процесса вообще. Цель упражнений — достижение «кайвалья» — блаженства обособления от природы, миропроявления; покоя отрешенного духа (пуруши). Понятие «кайвалья» школы Патанджали близко понятию «ниббаны» (нирваны) буддистов и приёмы его йюги (пракиса) близки приёмам йюги буддистов, если не тождественны им. «Йюга»

Патанджали и буддистов ни с чем не объединяет йоги́на, но *втягивает* его в самого себя, «как черепаха втягивает в себя свои члены». Йога Гиты есть йога деятельности (карма-йога), как праксис и бхакти-йога, как единение. Цель йоги Гиты не «кайвалья», отрешенность от мира всегда изолированной монады плюралистической концепции поздней Санкхьи, а полное слияние с миром, который по существу есть сам Бхагаван (ср. гл. X), это—нирвана Брахмо (II, 72), не отсутствие движения, а «подвижный покой» океана, «принимающего в себя все реки» (II, 70). Единение Гиты—неслиянность, и нераздельность, утверждение индивидуальности, как нераздельной части Целого. Один из прославленных индийских бхактов (Шри-Рамакришна) говорил: «Я предпочитаю есть сахар, чем быть сахаром». Это—важная формулировка для уяснения всего течения бхакти, от его древнейших истоков, где блистает гений Гиты, до современного проявления этого течения в Индии.

137. II, 49. Смысл стиха—утверждение, что действие, относясь к средней гуне (раджас), само порождает движение, а не равновесие, и может служить средством к освобождению лишь при условии участия в нем саттвического элемента йоги, вливающей в него новый, высший смысл, что и обуславливает его саттвичность.

138. II, 49. *В мудрости ищи прибежище*. В тексте употреблено слово «buddhi». Термин этот понимается разнo. Приведем некоторые примеры. Теланг передает его словом «devotion», Дейсен «Erkenntniss», Левин «raison», Сенар «pensée» и т. д. Все эти переводы дают одно из частных значений этого чрезвычайно широкого термина. Переводить «buddhi» через «разум» не вполне удобно, так как этот и аналогичные термины, подыскиваемые переводчиками в европейских языках, обладают слишком рационалистическим оттенком. Понятие «буддхи» в индийской философии близко к понятию «практический разум» Канта, так как в нем чувствуется волюнтаристический оттенок. Понятию «разум», «рассудок», с тем оттенком, который ему придает кантианство и вообще европейская философия, скорее соответствует санскритский термин «манас», хотя и это слово употребляется в волюнтаристическом смысле «сердце», со всеми обертонами психологизма эмоции, в то время, как в волюнтаристический смысл термина «буддхи» входят этические обертона («совесть»).

Словарное значение «буддхи» (по БПС) — «познание, воззрение, намеренье»; значения же «учение, мудрость» БПС не даёт. Однако Гита употребляет разбираемый термин шире. Интересно передает настоящий стих Гарбе: «Wer die Ergebung des Herzens besitzt, schtet hier (in dem Leben) beides nicht, weder Verdinst noch Schuld». И в последующих стихах Гарбе передает «буддхи» через сердце.

139. II, 50. *Здесь*, то-есть в условиях физического мира. Человек, оставивший плоды дел, освобождается от уз кармы еще будучи воплощенным, а потому называется «дживанмукта», «заживо-освобожденный». Некоторые переводчики без достаточного основания пропускают слово «iha». «Здесь», хотя оно даёт очень характерный оттенок мысли.

140. II, 50. *Заслуги и грехи*. Не следует понимать этот стих, как проповедь аморальности, в нём можно видеть лишь учение о «снятии» «добродетели», получающей награду, и «греха», получающего наказание. Относительно нравственности Шри-Кришна говорил выше. Требование «абсолютной этики» заключается в оставлении «выгодности» и «невыгодности» действия для действующего, снятии «личной заинтересованности» у того, кто всецело отдал себя Брахмо. Хотя проповедь аморальности и не свойственна Гите, однако Шри-Кришна настоятельно проводит идею об относительности нравственности в разнообразных формах и утверждает, что моральную ценность имеет не факт, как таковой, но акт.

Для формальной религиозной морали такая идея всегда была непримемлемой и ей противопоставлялось понятие «греха», как факта безотносительного к намерению действующего лица. Даже греческая религия еще по существу не делала различия между «вольным» и «невольным» грехом, но оценивала только факт, а не намеренье. Ярким примером таких моральных установок греческой религии является сказание об Эдипе и отчасти об Оресте. В браманизме очень сильно сказывался формализм морали. Для примера можно привести тяжелое наказание Наля за невольное нарушение обряда: исполнив очистительную молитву, он забыл совершить предписанное законом омовение, за что и был наказан. С таким формализмом в морали и боролся Шри-Кришна, но его борьба далека от «аморальности», которую некоторые хотят видеть в данном стихе.

141. II, 50. Вторая половина стиха представляет особый интерес, так как даёт новое определение йоги: «yoga karmanam kauchalam». Слово «kauchalam» имеет два основных значения: 1) благосостояние, 2) способность, опытность. Последнее значение даёт БПС в контексте данного стиха, большинство же переводчиков принимает первое значение. Оригинальную концепцию даёт Теланг: «Devotion in (all) actions of wisdom». Некоторые переводчики видят в этом стихе своего рода формулу «по ту сторону добра и зла», переводят его слишком тенденциозно. Так, Леви: «Abandonne tant le bien que le mal».

Аналогично переводит и Сенар. Более нейтрально переводит Бюрнуф: «...se dégage ici-bas des bonnes et des mauvaises euvres». Дейсен: «...lasst hinter sich... das gute und das böse». Томсон решительно передаёт стих, как учение об отказе от плодов злых и добрых дел, а не в смысле отказа от добра и зла.

142. II, 51. *Бесстрастия* — «apāṭaṃya». Этот термин даёт в отрицательной форме положительное учение о блаженстве покоя, превосходящем блаженство и бессмертие богов. Подстрочно это слово можно перевести «безболезненный», «бесскорбный». Томсон подчеркивает удачность этого термина для выражения состояния единения индивидуальной души с Единым Духом Вселенной. Выражение «блаженство» не передаёт этой идеи: «блаженны» и боги, но они не гарантированы от скорби и глубочайших падений вплоть до ада, о чем неоднократно повествует индийская мифология (ср. например превращение Индры в шакала и пр.). Как невольные от гун, боги подлежат гибели в конце калпы, освобожденный же от гун мудрец уходит туда, «откуда нет возврата».

143. II, 52. *Что было услышано.* Здесь говорится об освобождении от требований как бывших, так и будущих религиозных предписаний (под «шрота» понимаются в первую очередь Веды). Место это поражает силой утверждения внутреннего права человека на свободу. Признавая закон, как средство, Шри-Кришна указывает на тот момент духовного развития, когда для человека становятся узкими рамки внешних форм. Когда настаёт время «искать путь, с которого нет возврата». Лоринзер считает, что данный стих является полемикой против школы «Пурва Миманса». Но это понимание слишком узко. Анандагири поясняет, что здесь говорится о всяком внешнем законе в его противопоставлении внутреннему закону.

144. II, 54. Шанкара поясняет, что вопрос Арджуны относится к человеку, достигшему убеждения, что он есть высшее Брахмо.

145. II, 55. *Радуется Атману в себе.* Большинство переводчиков дает смысл «радуясь себе в себе самом же» (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Гарбе и пр.). Дейсен, Махадэва Шастри принимают смысл, данный в предлагаемом переводе: «Радуюсь Атману в себе». Дейсен переводит: «...nir an dem Selbst (Ātman) und durch das Selbst sein Freude hat», причём ссылается на Чханд Уп. 7, 25, 2, где говорится: «...из этого следует для самосознания (ahamkāra): я есмь мир». Такой перевод разбираемой шлоки даёт легкую возможность понимать её в духе Шанкары (ср. 54 шл.), но возможен перевод: «...радуясь Атману в Духе». Будучи подстрочным, такой перевод снимает всякую возможность инотолкования, тогда как подлинник допускает таковое. Последнее понимание решительно определяет смысл стиха в духе бхагаватов (Рамануджа и его школа). Нам казалось правильной сохранить философскую свободу текста и не навязывать читателю, даже за счет подстрочности перевода того или иного толкования. Думается, что предлагаемый перевод достигает цели: ему по желанию можно придать оттенок дуализма или монизма.

146. II, 57. *Муни* — мудрец, молчальник. О бедствиях, упоминаемых в этой шлоке, Шанкара говорит: они бывают трёх родов — от собственного тела (adhyātmika), от внешних объектов, например от тигра (adhibhautika), и от действия великих сознательных космических сил: якшей, ракшазов и пр. Удовольствия классифицируются подобным же образом.

147. II, 58. Согласно индийской психологии, между органами чувств (индриями) и объектами устанавливается прочная материальная связь, разорвать которую возможно только силой йог.

148. II, 59. Стих этот понимается различно. Предлагаемый перевод ближе к толкованию Шанкары, Теланга, Дейсена, Сенара, А. Безант. Иначе понимают это место Бюрнуф, Лоринзер, Этгертон, Томсон. Последний переводит, например, так: «The objects of sense turns away when it perceives his extreme freedom from appetit», и в примечании говорит, что в стихе этом персонифицированы объекты чувств и аппетит, «убегающие» от победившего их мудреца. Вряд ли такое толкование соот-

ветствует духу Гиты. Неясность возникает отчасти от недостаточного понимания слова «*piṅāhāga*». Это сложное слово можно разложить двумя способами: 1) на «*piṅ*» и «*āhāgas*», 2) на «*piṅ*» + «*ā*» + «*hāgas*». В зависимости от способа разложения получается совершенно разный смысл: при первом способе смысл получается «без питания», при втором: «не приближающийся», «не приносящий», «отрешенный». Сенар принимает первое значение и переводит: «*Les objets des sens disparaissent pour l'âme qui n'en fait pas son aliment*».

Подобным же образом переводит и Дейсен. Этгертон настаивает на чисто-физическом значении: постящийся человек, говорит он, не может избавиться от желания есть, пост тормозит другие его желания, но не аппетит. Трудно себе представить более плоское понимание Гиты. Помимо общих соображений оно не допустимо уже хотя бы потому, что Гита высказывается против крайней аскезы (ср. напр. VI, 16, XVII, 15—16). С точки зрения физиологического соображения Этгертона также не выдерживают критики, так как известно, что у многих голодающих (в эксперименте) аппетит пропадает после нескольких дней голодания, и пища становится даже противна, что еще отнюдь не свидетельствует о «достижении Брахмо» такими людьми.

Шанкара комментирует это место так: «*vichaye*» означает «объект», но здесь этому слову надо придать значение «чувство». Они действительно отвращаются от объектов даже у незнающего (подразумевается Брахмо) человека, который не обращается к чувственным объектам, упражняясь в аскезе; «*gasa*» (вкус) или склонность к объектам у него не исчезает. Но даже и вкус к ним исчезает у аскета, постигшего Высшую Реальность. Где нет истинного знания, там нет и уничтожения вкуса к объектам чувств, поэтому нужно стремиться достигнуть стойкости в истинном знании.

Махадэва Шастри добавляет к этому замечанию Шанкары: нет порочного круга в утверждении, что знание возникает от уничтожения желаний и что желания исчезают, когда возникает знание, так как желания в своей грубой форме исчезают, когда возникает знание, а знание становится совершенным, когда совсем ослабевают желания.

149. II, 63. Смысл стиха: желание роковым образом ведет к разочарованию, неудовлетворенное желание порождает гнев. В стихах 62—63 излагается традиционная схема индийской философии возникновения зла. Не надо забывать, что индийская философия видит причину страдания в «авидья», неведении, понимаемом как активный психический процесс. Гнев порождает заблуждение «*samptoṇa*», духовную слепоту, лишаящую сознание способности распознавания основного качества, требуемого для освобождения (мокша) от уз майи. Заблуждение порождает «*smṛiti vibhāṇa*», что буквально значит «колебание памяти». Бюрнуф, Томсон передают это выражение как «потеря разума, интеллекта», Махадэва Шастри как «потеря памяти», Гарбе как «спутанность памяти», так же передаёт и Теланг: «*confusion of memory*», причём замечает, что это означает забвение сутр и преподаваемых ими правил. «*Smṛiti*» означает

не только «память», но и «священный закон» и в первую очередь Веды. Предлагаемый перевод «забвение» даёт возможность примыслить дополнение, подразумеваемое текстом. От забвения (закона) возникает гибель сознания (буддхи). Обычно в этой шлоке термин «буддхи» переводят через «разум», однако такой перевод не передаёт широты мысли подлинника. Как уже говорилось, термин «буддхи» в индийской философии не равнозначен термину «ум, разум» европейской философии, а скорее близок кантовскому понятию «практический разум», «совесть», сознание, в силу которого человек способен на сознательный выбор морального акта.

В системе индийской философии и психологии «буддхи» находится «выше» «манаса» в логическом и феноменологическом смысле. Манас завершает систему индрий, является их сосредоточием и ближайшим синтезом, буддхи же есть узел, связующий манас, а через него и всю систему индрий с принципом индивидуальности (ахамкара). Поэтому Гита и говорит о гибели индивидуума в случае разрыва в этой психологической системе. В европейских языках нет термина, вполне соответствующего санскритскому термину «буддхи», а поэтому приходится подыскивать некоторые приближения, которые являются заведомо неточными. Перевод «сознание» по своей широте ближе подходит к смысловому комплексу подлинника, нежели рационалистический перевод «разум, интеллект», искажающий логическое построение шлоки и делающий ее, по крайней мере, натянутой.

150. II, 64. *Ясность духа*. Комментаторы говорят, что под этим надо разуметь свободу от страстей. Шанкара замечает: — стремление к чувственным объектам описано, как источник всяческого зла. Далее следует изложение способа освобождения.

151. II, 65. Большинство переводчиков относят слово «sarvaduḥkhānam» к слову «hānir», но некоторые, например Дейсен, относят его к «prasāda»; в своём переводе Дейсен оставляет слово «hanir» без дополнения, что вынуждает придать этому термину необычное значение. Перевод Дейсена гласит так: «Nat er aber Ruhe von allen Schmerzen, so entsteht in ihm die Resignation», причём «cetas» Дейсен передаёт через «Geist», а «буддхи» через «Erkenntnis». Большинство переводчиков передают слово «hānir» через термины, выражающие идею отдаления, исчезновения, недостатка. БПС производит это слово от второго «hā» — «оставлять, покидать» и для данного стиха Гиты даёт оттенки: «aufhören, unterbleiben, schwinden», ставя это слово в связь с «sarvaduḥkhānam». Трудно вывести идею смирения из такого значения слова и БПС не даёт вовсе такого оттенка, как нет его и в глаголе «hā» в первом и втором значении. Итак, приходится признать, что перевод Дейсеном этой шлоки натянут и неубедителен. Довольно оригинально переводит вторую половину шлоки Сенар: «Dans l'esprit pacifié bien vite la vérité s'établit», давая таким образом для «cetas» значение «esprit», а для «buddhi» — «vérité».

152. III, 65. В этой шлоке введено еще не употреблявшееся в Гите слово «cetas». Этот термин, пожалуй, наиболее близок европейскому понятию «сознание».

153. II, 66. *Bhāvāna*. Мы делаем попытку дать описательный перевод этого термина, происходящего от глагола «bhū» — «быть, становиться». Как и многие другие психолого-философские термины санскрита и это слово не имеет соответствующего термина в европейских языках, и переводчики дают лишь весьма отдалённый, приблизительный его смысл. БПС для данной шлоки приводит такие оттенки: *Vergegenwertigung*, *Vorstellung*, *Vermutung*. Ольтмар останавливается на значении этого технического термина йоги. Он замечает, что ученик усваивает духовное учение тремя способами: он внимает ему, размышляет о нем и реализует его. Эти три акта традиционно обозначаются терминами: «*sruti*, «*cinta*, «*bhāvanā*», причём «*bhāvanā*» есть «*ikshkā*» — «зрячая», это есть осуществление истинной идеи. На этом последнем этапе пути познания, очищенная и концентрированная мысль обладает истиной.

154. II, 67. Этот стих можно понимать символически в связи с учением индийской психологии о ступенях сознания: бодрствование, сон, глубокий сон и «четвёртое состояние» (*turya*), соответствующее йогическому экстазу.

155. II, 70. Эта шлока не вполне ясна и обычно передаётся по принципу «интерпретирующего перевода». Затруднения возникают вследствие двойного значения слова «*kāma*», которое означает и желание, страсть и объект желания. Большинство переводчиков придерживается первого смысла, но некоторые, например Теланг, принимают второй. Теланг переводит: *He into whom all objects of desire enter, as waters enter in the ocean, which (though) replenished (still) keeps its position unmoved — he only obtains tranquillity; not he who desires (those) objects of desire*. Для правильного понимания шлоки не следует упускать из виду, что согласно индийской психологии материя мысли, чitta, пластична и её волны, вритти, принимают формы объектов мысли. Следовательно, если принять толкование Теланга, «*vairāgya*» не есть отсутствие таких пластических волн психики, как того требует определение йоги Йогасутрами Патанджали, но лишь отсутствие самоотождествления с этими волнами, что представляет существенную разницу. Отсюда совместимость «йога» и «бхога» при таком понимании шлоки. Как известно, вопрос о такой совместимости составлял предмет спора многих философских школ Индии. При таком подходе стих приобретает очень важное значение для правильного понимания йоги Гиты. Мудрец не гонится за объектом желания, за счастьем, он сам и объекты желания вступают в космическую душу муни, который принимает их в себя, оставаясь спокойным, как океан, принимающий в себя реки.

Другое понимание стиха даёт Дейсен: «*Gleichwie die Wasser zur Ruhe kommen in dem vollen, unerschütterlichen Ozean, so kommen alle Begirden in ihm zur Ruhe und er erlangt den Frieden*». Перевод этот даёт понимание нирваны в духе «кайвалья» Патанджали. Однако, чтобы так перевести, надо дать слову «*pravichanti*» — спорное значение. Глагол «*vich*» значит «вступать, войти, проникать, предаться чему-нибудь». Как технический термин он употребляется, например, для обозначения выхода артиста на сцену, а также в смысле полового общения. Все эти оттен-

ки мало согласуются с идеей затихания, и перевод «zur Ruhe kommen» кажется натянутым. Едва ли удачен и тот оттенок, который даёт этому слову Леви: «se perdre». Леви переводит: «Les eaux se perdent en elle. Ainsi celui ou se perdent les passions».

Сенар передаёт гораздо более адекватным термином «affluer» «en qui affluent tous les desirs». Томсон переводит: «He into whom all desires enter in the same manner as rivers into the ocean... can obtain tranquillity». Он придаёт шлоке тот оттенок, что страсти становятся неадекватными, слишком мелкими для мудреца, а потому и не способны нарушить его покой, подобно тому, как реки слишком слабы, чтобы нарушить покой океана. Идея перевода Томсона близка к идее перевода Теланга: оба перевода возможны в смысле филологическом. В таком же духе передает и Этгертон, и Махадэва Шастри. Разбираемая шлока написана ануштубхом, что подчеркивает её значимость.

156. II, 72. Необходимо еще раз подчеркнуть, что термин «нирвана» в Гите неадекватен таковому у буддистов. Слово «нирвана» известно было еще до возникновения буддийской философии (ср. напр. Мунд. Уп. 3, 2—6). Дейсен считает, что термин «brahmanirvana» встречается в Упанишадах единственный раз: в конце Арунея Уп. В смысле «угасание» термин «нирвана» употреблен в ст. 23 той же Упанишады: «Как пламя, погорев при угасании (нирвана) угасает, так йогин, сжегши все дела, исчезает». См. также Йогататтва Уп. ст. 14. Существует Упанишада, называемая «Нирвана Упанишада». Нирвана в смысле Гиты есть безмятежное состояние, слиянность с Единым, буддизм же понимает нирвану, как полную изолированность, подобно «кайвалья» Патанджали (речь идёт о концепции хиньянистов). О взгляде Гиты на возможность прижизненного достижения нирваны см. гл. V, 24—25. Шанкара комментируя этот стих, говорит: состояние отрешения ото всего и стремление к Брахмо есть состояние Брахмо; при достижении такого состояния исчезает иллюзия, если достичь такого состояния, хотя бы в последний момент жизни, то можно достичь освобождения (мокша), блаженства в Брахмо, то-есть нирваны Брахмо (Брахманирваны).

157. О названии этой главы см. примечание к II, 39.

Г Л А В А III

158. III, 2. Этот стих Шанкара понимает в том смысле, что карма лучше, чем отречение от действий, не сопровождаемое истинным знанием.

Этот стих можно передать в трёх оттенках. Он содержит в подлиннике словечко «iva», стоящее непосредственно перед «mohayasi». Некоторые переводчики (например, Гарбе, Томсон, Дейсен) вовсе пропускают его, другие же придают ему различные оттенки. По строению санскритской фразы его легче всего отнести к глаголу и таким образом фраза получает оттенок, данный в предлагаемом переводе: «ты как бы вводишь в заблуждение, мое сознание (буддхи)». Арджуна, чья в Кришне учителя (ср. II, 7), не может сказать, что тот вводит его в заблуждение, а потому и смягчает форму своего высказывания. Такой оттенок придаёт шлоке Теланг, Бюрнуф, Леви. Махадэва Шастри, Сенар относят «iva» к допол-

нению и таким образом придают несколько иной оттенок: Арджуна называет речи Кришны «как бы противоречивыми». Так, Сенар переводит: «Ton discours, comme mêlé de vue contraire...».

159. III, 3. Многие переводчики не рассматривают термины «sankhyanam» и «yoginam» как названия приверженцев определенных философских школ, но придают этим словам более широкое значение (Дейсен, Сенар и пр.), другие же принимают, что здесь речь идет о совершенно определенных школах и об их приверженцах и принимают указанные выражения как технические термины. Удачен перевод Сенара: «...celle des peuseurs qui repose sur l'effort de l'esprit, celle des ascètes sur l'effort pratique». Такой перевод основан на толковании Рамануджи.

160. III, 4. Эта шлока очень важна для понимания Гиты, но её смысл обычно при переводе сильно ограничивается. Шанкара рассматривает «освобождение от действий», как самоотожествление с Брахмо и замечает, что отречение от мира само по себе, без такого самоотожествления, механическое и не озаренное светом сознания Цели, не ведет к «совершенству», то-есть к конечному освобождению. Все переводчики передают здесь слово «пуруша» через «человек». Лексически это безусловно правильно, однако «пуруша» означает не только человек или даже «самец», как любит переводить Леви, но и «дух». Гита многократно употребляет это слово в указанном смысле (ср. гл. XV и многие другие места). Если в данном стихе принять этот смысл в духе общей концепции Гиты, свойственной также и Упанишдам и даже Ведам (сравни исследование Кумарасвами о гимне Риг Веды 10. 90, 1), то при таком значении сразу расширяется смысл стиха и он получает большую философскую напряженность, теряющуюся в переводе. Сильно ослабляется при переводе и термин «карма», употребленный в данном стихе, слово «действие» не вызывает в уме европейского читателя всего сложного комплекса религиозно-философских представлений, какой вызывается санскритским термином. Утверждение равноценности саньясы и йоги Шанкара истолковывает в том смысле, что саньяса, хотя и ведёт к той же цели, но окольным путём.

161. III, 6. *Деятельность чувств karmendriya*. Не надо забывать, что под «индриями» индийская психология понимает не только пять чувств европейской психологии, но еще и исполнительные органы: руки, ноги, рот, задний проход и детородные органы. Манас или «сердце» является одиннадцатым элементом в системе индрий, синтезирующим все остальные. Многие переводчики передают данное место выражением «сдерживать органы деятельности» (Леви, Теланг и др.). Томсон поясняет, что в данном контексте под термином «karmendriya» надо понимать исполнительные индрии: руки, ноги и пр. пять действующих органов, которые противоплагаются таким образом пяти воспринимающим органам. Такого же взгляда придерживается и Теланг. Слово «karmendriya» действительно употребляется как специальный термин для обозначения активных органов и противопоставляется термину «buddhendriya», обозначающему воспринимающие органы чувств. Однако упражнения йоги нельзя сводить к торможению «активных индрий», так как эти упражнения имеют целью

подчинить воле деятельность «всех органов чувств». Толкование Томсона слишком суживает мысль стиха, дающего широкое обобщение философского порядка, а не техническое указание йогического праксиса.

162. III, 6. *Находящийся на неверной дороге* — *mityācāras*. Большинство переводчиков придаёт этому слову значение «лицемер», однако его можно понимать и гораздо шире, как это делает, например Дейсен, переводящий: «... der ist betörten Geistes und auf falschem Wege». Подобным же образом переводит и Сенар. Шри-Кришна предупреждает, что нельзя удовольствоваться первым этапом обуздания чувств, удержанием их от действия: за первым этапом следует несравненно более трудный — обуздание внутренней деятельности желаний, которая далеко не всегда подчиняется высшей воле человека, о чём говорит Арджуна в ст. 36 этой главы. К затронутой теме Арджуна возвращается и в гл. VI, 34. В концепции, которую дают Томсон, Теланг, это место оказывается противоречивым, тогда как при более широком понимании выявляется его стройность и глубина.

163. III, 8. *Необходимое*—*niyatam*. Некоторые переводчики принимают этот термин в более широком философском смысле как «необходимое» (действие)—Бюрнуф, Дейсен, Томсон, Теланг и др. Без достаточной необходимости Сенар, Леви, Этгертон слишком суживают смысл слова, передавая его как «предписанное» (законом), что очень уплощает смысл стиха.

164. III, 8. *Отправлений тела* — *charīrayātra* буквально значит: «ход, движение тела». БПС даёт для этого слова значение «Unterhalt des Körpers» и ссылается на разбираемый стих Гиты. Леви переводит слишком вольно: «La substance même du corps ne procedrait...». Сенар также упрощает, переводя «физическое тело», для такого понятия в санскрите есть особый термин: шула шарира. Дейсен переводит: «... Fortgang des Körperlebens...» Предлагаемый перевод передаёт ту же мысль, но без прибавления лишнего слова. Шлока содержит полемику против крайних учений отказа от действий, указывая, что при последовательном проведении такого учения невозможно физическое существование, так как отправление тела уже само по себе деятельность. Шри-Кришна показывает, что крайность в учении о «неделании» приводит к физической невозможности и логическому абсурду.

165. III, 10. *Вместе с жертвой создав твари* — намёк на великое жертвоприношение Пушана; браманизм понимает миротворение, как жертвенный акт творца, почему этот акт связывается с «тапасом», то есть с аскезой, совершаемой творцом (Тваштар). Жертвоприношение Пушана есть лишь частный случай, мифологическая иллюстрация философского учения о миропроявлении, как жертвоприношении.

166. III, 10. *Праджапати* — «Владыка существ»—эпитет, прилагаемый ко многим богам индийского пантеона: Соме, Агни и пр. Праджапати — бог ведического периода. В известном «пантеистическом» гимне Риг Веды Тваштар (творец) в конце гимна именуется Праджапати. Сказано: «Праджапати возжелал — я хочу размножиться, я хочу быть многочисленным. Он совершил тапас и, совершив тапас, создал миры». Эта фор-

мула часто встречается в Брахманах. В Мокшадхарме (МБх XII, 12687) говорится о 21 Праджapati, то-есть о 21 творческом принципе мира согласно философии Санхья (см. учение о таттвах). Праджapati отождествляют с Хираньягарбха — «Золотым Семенем».

167. III, 10. *Камадук* — «Корова желаний» — мифологический образ, символизирующий творческую силу желания.

168. III, 10. Шлоки 10—15 Михальский-Ивенский считает интерполяцией.

169. III, 11. Мысль о взаимопомощи богов и людей часто встречается в Ведах. По понятиям браманизма власть богов ограничена; браманическая мифология очень слабо, по сравнению с другими мифологиями, индивидуализирует богов, гораздо слабее, например, чем греческая; для браманиста тот или иной бог является скорее символом ступени психического развития эволюционирующего индивидуума, скорее отвлеченным понятием, нежели конкретной личностью. Можно говорить об Индре, Брамсе, как о каком-то «чине», иерархической степени: каждый в своей эволюции может стать «Индрой», «Агни» и пр.

170. III, 14. *Эти боги*, то-есть те, с которыми жертвователю вступает в связь. В некоторых переводах (Дейсена, Сенара) этот оттенок ускользает, а вместе с тем он даёт живой диалектический момент шлоке. Шлока говорит об едином творце, Праджapati, владыке существ, и о бесконечных его аспектах, отдельных богах политеизма и об их интимной частной связи с человеком, их поклонником. Эту шлоку можно диалектически противопоставить шлокам VII, 19—24 и IX, 10—26. О жертве в связи с питанием и о мистике питания много говорят Упанишады (ср. Чханд. Уп. 5, 18—24, Майтраяна Уп. 6, 9—17 и особенно 11—13, где развивается учение о пище как о символе Брахмо и, наконец, Пранагнихотра Уп.).

Таким образом, идеи, развитые в III, 12—15, близки мистике ранних Упанишад и проходят через весь их ряд, вплоть до поздних Упанишад Атхарва Веды. Следовательно, нет никакого основания считать III, 10—15 и IV, 25—33 за позднейшие интерполяции, противные монистическому духу Гиты, как это делает Михальский-Ивенский.

171. III, 14. Сравнить Ману III, 76: «Жертва, подобающим образом вверженная в огонь, достигает солнца, солнце зачинает дождь, дождь зачинает пищу для тварей». В гимне X, 10, 6 Атхарва Веды говорится для разъяснения мистической тайны коровы, что при условии знания этой тайны, корова может быть принесена в жертву: «Жертва — её ноги, возлияние — молоко, свобода — дыхание коровы. Она, как супруга Парджаньи (Дождя), восходит к богам силой молитвы».

172. III, 15. *Карма* — мир, как творческий процесс есть Единое Дело.

173. III, 15. *От Браммы*. Схолиасты здесь под словом «Брама» понимают Веды. Так переводят Дейсен, Телав; Томсон переводит «высочайший Дух», Лоринзер «Letzte Grunde». В данном стихе говорится о Брамме (м. р.), как о творце мира (Праджapati). Под «Акшарам» мыслится Брахмо (ср. р.), Атман. Бюрнуф читает это место: *Karma brahmād*

bhavan viddhi, то-есть принимает здесь форму ablat., единств. ч., муж. рода (Брама, а не Брахмо). В калькутском издании Гиты (МБх) 1836 г. читается: «Karmabhavodbava viddhi». Так же читают Михальский-Ивенский и Этгертон. Слово «brahmodbhava» может получиться от слияния имён «Брахма» — всё равно мужского или среднего рода — со словом «udbhāva», форма же ablativi от слова «brahma» ни в мужском, ни в среднем роде не может дать такого слияния. Таким образом можно читать или Брама, или Брахмо. То же чтение возможно для сложного слова «brahmākṣarasamudbhavam». Но если филологически возможны оба чтения, то философски чтение «Брахмо», как это делают, например, Томсон, Сенар, Леви, Этгертон представляет большие трудности, тогда как чтение «Брама» легко разрешает вопрос и вполне согласуется с общей позицией Гиты и вообще вишнуизма (ср. Гита XIV, 3). Во второй строчке шлоки можно и должно читать «Брахмо» (ср. Мунд. Уп. I, I, 1: «Брама» есть первый из богов, как творец мира, хранитель его). Гарбе переводит этот стих: «Das Werk hat sein, Ursprung ins Brahman» и замечает, что Якоби справедливо придаёт здесь термину «brahman» значение «Пракрити», ссылаясь на XIV, 3, а Бетлинг считает этот стих бессмысленным. Этгертон в обоих местах шлоки читает «Брахмо» и также полагает, что здесь нужно под словом Брахмо разуместь Пракрити. Всё построение ст. 14—15 Этгертон считает нелогичным: как бы ни толковать данное место, — замечает он, — заключение не вытекает из предпосылки, ибо «жертва» (Этгертон переводит в данной шлоке «uajña» через «worship») не является исходным пунктом рассуждения. Хилл ссылается на толкование Рамануджи, понимающего здесь под Брахманом, как и в XIV, 3 тело (Пракрити), а под Акшара — Дживаатмана, орудием которого является тело; таким образом, тело уподобляется жертве.

174. III, 16. Злой — aghayur (Шанкара и Рамануджа разделяют это слово на 2: «agha» и «ayus», что можно было бы передать через «дурно живущий», «дурного поведения»). Этгертон замечает, что это слово в эпическом санскрите встречается только в данном месте. Автор высказывает предположение, что данное слово следовало бы рассматривать не как сложное, но как деноминативный глагол «agh» «от ведического «aṅgha» БПС производит его от глагола «aghaṅ» — «вредить» — вредный.

175. III, 16. Шанкара даёт такое пояснение к шлоке: люди, предназначенные к действию, но погрязшие в наслаждениях, противятся Брахмо. Из шлок 4—16 Шанкара выводит, что действия должны выполняться лишь теми, кто предназначен для этого.

176. III, 17. Насыщенный Атманом — ātmatripta» часто переводят «наслаждающийся, радующийся Атману, но в таком случае весь полустих сводится к простой тавтологии. Теланг даёт значение «привязанный», но такой перевод слишком волен и значительно снижает смысл. Глагол «tarp» значит «насытиться». Так переводит Дейсен. Такое выражение гораздо образней, сильнее, оно ближе духу вишнуизма, которым проникнут этот стих. Напрашивается сравнение между этим стихом и II, 59, который часто вызывал недоумение (ср. соответств. примечание).

Однако выражение мистических переживаний в терминах физиологии питания свойственны не только вишнуизму, но также митраизму, христианству.

177. III, 17. *Да возрадуется в Атмане.* В подлиннике употреблена желательная форма; этот оттенок передают не все переводчики. В данной шлоке противопоставляется термин «*ātmaratis*» термину «*indriyārāma*» предыдущего стиха. «*Rati*» означает «радость», «наслаждение», особенно в смысле половом. БПС принимает сложное слово «*ātmarat*» за прилагательное и переводит: «*Seine Lust habend, Gefallen findend an*», — ссылаясь на данный стих Гиты. Но если принимать термин «*indriyārāma*» за существительное, как это делает Дейсен, который его переводит «*Tummelplatz der Sinne*» (БПС не даёт такого значения и не помещает такого слова, как самостоятельного), то «*ātmarati*» можно принять за существительное по тому же принципу. Если в ст. 16 человек рассматривается, как «ристалище», игральное чувств», то в ст. 17 он рассматривается, как орудие наслаждения Атмана. Такая концепция несколько не противоречит не только вишнунтской, но и шиваитской традиции (сравнить, например, вишнунтское учение о гопи и шиваитское о Дурге). Не противоречит она и общей концепции Гиты, называющей дух «знающим поле» («шетраджна») и «вкушающим», «наслаждающимся» (*bhoktar* — ср. V, 29, IX, 24, XIII, 14, 16, 22, а также гл. XV, особенно 9—10).

Таким образом, смысл этого стиха таков: человек, не следующий божественным законам Жизни и препятствующий «вращению колеса», утверждая свою самость, отделённость от общего движения, превращает своё тело («поле») в «ристалище чувств». Человек же, следующий движению колеса Жизни, делает своё тело полем наслаждения Атмана (сравнить «одеяние духовного брака» Рейсбрюка и учение о гопи, возлюбленных Кришны, символизирующих в позднейшем вишнуизме души, влюбленные в Единого и йогическое учение о «йога» и «бхога», особенно, как оно понимается в Тантрах).

178. III, 17. Шанкара проводит параллель между этим стихом и Брихадараньяка Уп. 3, 5, 1. Согласно своей концепции Гиты, он выводит из этого текста, что для саньасина действия не обязательны.

179. III, 18. *Здесь*, то-есть в «преходящем мире». Смысл этого стиха: человек, преданный Атману, не заинтересован ни в действии, ни в бездействии, он не ожидает наград ни за то, ни за другое (ср. гл. II, 42—44). Единственная цель такого человека — Атман и потому ему не нужно искать покровительства какого-либо существа для достижения этой цели, неположенной всему проявленному.

180. III, 19. Шанкара говорит, что Шри-Кришна потому здесь побуждает Арджуну к действию, что свобода от действий возможна лишь для человека, обладающего истинным знанием, которого нет у Арджуны. Это толкование направлено на то, чтобы показать Гиту в духе Веданты, как её понимала школа Шанкары.

181. III, 20. *Джанана* («Порождающий») — раджа Видеги прославился мудростью и святостью. Он не вёл аскетического образа жизни (мунни) и причислен к «раджа-риши», то-есть к мудрецам-царям. Его при-

мер показывает, что и в миру можно достигнуть совершенства (сиддхи).

182. III, 20. *Целостность* мира — «lokaśmṛgāha» БПС переводит: *Gesamtheit der Welten*, ссылаясь на данный стих Гиты. Это выражение можно также понимать как «собрание людей, общество», как то и делает для данного стиха большинство переводчиков. Томсон передаёт «благо человечества» и замечает, что здесь Шри-Кришна делает переход к новому доказательству своей мысли: Арджуна должен действовать не ради себя, а ради общества, человечества. Несколько иной оттенок придают этой шлоке Теланг и Дейсен. Так, Теланг переводит «Even if thou only considerst the good of mankind...», Леви и Сенар вкладывают в выражение смысл «благо мира». Широкий оборот подлинника позволяет вложить в него все эти оттенки.

В предлагаемом переводе сделана попытка передачи возможно более близкой и широкой: «saṃgrāha» довольно точно передаётся русским словом «целостность» как по смыслу, так и по широте выражения. Шанкара ссылается на пример кшатриев, выполняющих свой долг, (Джанакка и др.). Арджуна, как кшатрий, должен следовать этому примеру. Такую мысль Шанкара хочет привести, чтобы показать, что Гита не учит о принципиальной необходимости действий, которая отрицается школой Веданты, а только допускает действия на низшем этапе пути духовного развития.

183. III, 21. Этот стих переводится с различными оттенками. «Шрепта» есть превосходная степень от «śrīmant» — «прекрасный, великолепный, знатный».

184. III, 22. Михальский-Ивенский считает этот стих интерполяцией, однако вторая строчка буквально повторяется в VI, II, а подлинность этой шлоки Михальский-Ивенский не отрицает.

185. III, 24. *Смешения* — «saṃkara». Бюрнуф передаёт это слово через «хаос», Дейсен через «Vervirgung», также и Гарбе. Теланг, Махадэва Шастри, Леви, Томсон принимают термин в узком смысле «смешение каст», хотя для такого понятия есть специальный термин: «varṇasaṃkara» (ср. I, 41 и след.). Такое сужение вполне возможно, хотя, конечно, и не обязательно; перевод же Бюрнуфа нужно считать неудачным, так как понятия, соответствующего понятию «хаос» древнегреческой философии в традиционных философских школах Индии нет: океан, из которого пахтаньем боги создают проявленное, не есть хаос в греческом смысле, не есть первичная реальность, несотворенная материя. Основой традиционных концепций миротворения индийской философии есть учение о Пुरुше, который есть «Сат — Чит — Ананда» — «Бытие — Сознание — Блаженство», Атман, мужское начало, а потому учение о темном женском начале («tāmat» евреев, Муму-Тиамат асиро-вавилонян) в Индии отходит на второй план. Здесь развивается учение об Непроявленном, как Атмане в себе и о растворении мира в этом непроявленном, понимаемом как Нирвана, а не как тёмная стихийная сила, с которой борется разумное начало (Зевс). Концепция Дурги, как Шакти, не аналогична концепции Геи, как матери Титанов. Шакти есть женская ипостась Пुरुши, как мирового сознания, творческое его проявление, а не объект творчества.

каковым является женское начало в малоазиатских философско-религиозных системах (напр. Муму-Тиамат есть объект творчества Мардука), а также хаос в греческой философии.

186. III, 24. *Существа* — «grājāh» — термин прилагается не только к людям, но и вообще к нарождающимся существам (ср. III, 10 и др. места Гиты), а поэтому нег необходимости суживать значение выражения, как это делают некоторые переводчики.

187. III, 25. Шанкара поясняет: невежды это те, которые ожидают плодов действий и не знают Атмана.

188. III, 26. *Сознание*. Слово «bheda» часто употребляется в смысле различения, распознавания, научения, но также и в смысле разделения, как это принимает для данного места большинство переводчиков. Кажется, что больше соответствует общему духу Гиты такое понимание: пусть тот, кто знает необходимость отрешения от плодов дел, сам, действуя по преданности Высшему, не открывает этого учения невеждам, но постепенно подготавливает их к постижению этой истины, предоставив им наслаждаться делами, необходимыми на их уровне развития. Идея такого постепенного подведения к конечной истине не чужда Упанишад. Так, например, Светакету постепенно подводится к постижению истинного смысла мантры: «Тат Твам аси» (ср. Чханд. Уп.). Как указывает Лассен, causativus «josayet» требует двойного винительного падежа (в русском винительного и дательного). Второе дополнение нужно брать из первой строки стиха «им». Такой грамматический оборот придаёт некоторую туманность тексту и допускает различное его понимание.

Так, Дейсен переводит: Er soll die Nichtwissenden, die noch an dem Werke hängen, in ihrem Bewusstsein nicht irre machen; er, der Wissende, soll sie veranlassen, alle Werke mit Freudigkeit zu tun, er selbst mit Hingebung sie betreibt». Так же понимает и Гарбе. Существенно иной смысл вкладывает в этот стих Леви: «Qu'il n'aille pas fendre la raison des ignorants attachés à l'action, qu'il goûte à tous les actes, le sage, en union avec l'âtman, en les accomplissant». Еще иной оттенок даёт Махадэва Шастри: «No wise man should unsattl the conviction of the ignorant who are attached to action; but acting well and diligently he should couse them to do all ations». Как бы ни казались мелкими такие разночтения, в действительности они существенно влияют на понимание текста и для изучающего не только язык, но и текст, как таковой, представляют большой интерес, почему мы и считаем нужным тщательно останавливаться на таких местах: из комплекса их понимания создаётся и комплекс понимания всего памятника.

189. III, 27. *Всегда* — в подлиннике нет соответствующего слова, но употреблена глагольная форма — страдательное причастие настоящего времени, выражающая постоянство, длительность действия; этот оттенок так или иначе передаётся всеми переводчиками.

190. III, 27. *Самостью*. В тексте употреблен термин: «ahankāga», который не поддаётся точной передаче по-русски одним словом. Он специфичен для индийской психологии. Его можно было бы передать немецким неологизмом: «Ichmacher». Собственно, его можно было бы оставлять без перевода, как специальный термин.

191. III, 27. Стих допускает много оттенков в его понимании, но вряд ли прав Томсон, толкующий эту шлоку в том смысле, что мудрый, принадлежащий к высшим кастам (браминов, кшатрий) не должен допускать сектанства низших каст и что одни лишь высшие касты имеют право свободно мыслить, низшие же должны следовать авторитету. Такое толкование совершенно противно духу Гиты и прямым её высказываниям (ср. напр. IX, 32); такой перевод не требуется и филологическими соображениями. Большинство переводчиков (Сенар, Леви, Дейсен, Теланг) понимают это место в духе предлагаемого перевода.

192. III, 28. Этот стих по своей сжатости напоминает язык сутр и позволяет разноречивые толкования. Неясность заключается в пропуске текстом дополнения к сложному слову «*gunakarma-vibhāgayas*». Большинство переводчиков по своему усмотрению вносят дополнение или же принимают как дополнение слово «действие». Глубоко подходит к стиху Теланг, он переводит: «Who knows the truth about the difference from qualities and the difference from actions...» и в примечании даёт пояснение: отличие души от качества, то-есть от тела, чувств и действий, причиной которых эти качества являются. Сенар, основываясь на двойственном значении слова «*vibhāga*» переводит «...celui...qui connet la vérité sur la double série des gunes et des actes, sait que ce sont toujours les gunas opérant sur les gunas». Слово «*vibhāga*» означает, во-первых, «распределение, распорядок», затем «составная часть, различение». Таким образом, вполне закономерно переводить: «истинно-знающий распорядок гун и дел мыслит: — гуны вращаются в гунах (то-есть качества производят причинно-следственную цепь) и (таким образом) он не связывает себя (этой причинно-следственной цепью)». В таком переводе, по мысли близком переводу Теланга, но отличающимся большей точностью, стих 28 вполне связывается по смыслу со стихом 27 и является его антитезой, где каждый элемент тезиса и антитезиса сопряжен.

Принятый большинством перевод сильно нарушает стройность мысли подлинника и смысл: дух учения приходится отвоёвывать от неуклюжего построения предложения. Так, Бюрнуф во второй половине стиха вынужден ввести два интерпретирующих слова и переводить: «*Sachant faire la part de l'attribut et de l'acte (il) se dit... les attributs de l'âme se rapportent aux attributs de la matière et il reste détaché*».

«Аттрибуты души» — что-то очень мало вяжется с одной из основных мыслей индийской философии о бескачественности духа, качественные же индрии, включая манас, нельзя обобщать под названием «души», так что такой перевод с точки зрения индийской философии лишен смысла. Томсон делает сноску к разбираемому стиху: темнота этого места не была еще разъяснена ни одним схолиастом, ни одним переводчиком. Лоринзер поясняет: все дела связаны с гунами, мудрый умеет отличать дух от вращения гун, тогда как немудрый приписывает действия духу, не гунам. Теланг поясняет: качества, то-есть чувства общаются с качествами, то-есть с объектами чувств. Дейсен придаёт слову «*vibhāga*»

значение, «различие» и переводит: «Wer aber die Weisheit kennt... der macht ein Unterschied zwischen den Guna's und dem (gunalosen) Werke».

Такой перевод встречает следующие возражения: «vibhāgayos» может быть и родительный и locativus двойственного числа: для признания мстного падежа нет оснований в строении предложения, даже если принять, как это делает Дейсен, что здесь опущена личная форма глагола («macht ein Unterschied»). Естественней видеть здесь родительный падеж принадлежности (genitivus possessivus), но тогда такой родительный нельзя связать ни с чем иным, как со словом «tattva» и нужно переводить: «истину разделения»; а при таком построении примысливать глагол «различать» не только не надо, но и нельзя. Таковы формальные соображения. Еще больше встречается возражений по существу. Совершенно непонятно, что надо разуть под «gunalosen Werke». Гита многократно учит, что «все действия совершаются гунами» (ср. например ст. 27 этой главы). Таким образом получается непримиримое, но и не требуемое текстом противоречие между двумя рядом стоящими стихами, причем такое понимание стиха 28 идёт в разрез со всей философской традицией Индии. Противоречие это возникает только от принятия для слова «vibhāga» не его первичного, но вторичного значения, что не вынуждается ни чем.

193. III, 29. *Да не смущает.* В подлиннике употреблено желательное наклонение, как это часто делается при формулировке законов. Переводчики довольно согласны в передаче смысла этого стиха, за исключением Дейсена, почему-то переводящего «sie (т. е. die Halbwissende) möge der Ganzwissenden nicht irremachen».

194. III, 30. *От самости.* Слово «nirmata» имеет двойное значение: «беспечальный» и «не обладающий собственностью», «не имеющий себя». Разные переводчики принимают то или иное значение. БПС не даёт для данного места значения «беспечальный». Теланг принимает значение «без собственности», Махадэва Шастри «без эгоизма». Оригинально передаёт Гарбе: «ohne Eigennuz».

195. III, 31. *Делами освобождается.* Форма «karmabhis» может быть и инструментальным, и отложительным падежом множественного числа. Большинство переводчиков принимает инструментальный («делами»), но некоторые (Бюрнуф, Махадэва Шастри) принимают отложительный («от дел»). Томсон усиливает оборот подлинника, переводя «даже делами», подобным же образом переводит и Дейсен. Своё усиление Томсон объясняет тем, что данный стих содержит полемику против учения школы Капила, полагавшей, что единственным средством к спасению является духовное знание. Повидимому, здесь кроется какое-то недоразумение, так как если понимать под «школой Капила» раннюю Санкхью (эпическую), то об этом философском направлении никак нельзя сказать, что оно отрицает значение дел в процессе освобождения, но придаваемый Томсоном оттенок совершенно в духе Шанкары, утверждающего именно то, что Томсон приписывает Капиле: всё толкование Шанкарой Гиты построено именно на этой концепции.

196. III, 32. *Моему учению*. Томсон замечает, что Шри-Кришна разумеет здесь йогу, которую он считает «своим учением» отчасти потому, что передаёт её Арджуне, отчасти же потому, что Кришна есть «владыка йоги».

III, 32. *Лишенные знания*. Теланг считает, что здесь идёт речь о псу-нании дел Брахмо и о его различных формах. Перевод этого места Левы очень натянут и не согласуется с духом Гиты.

197. III, 34. То-есть предмет чувств вызывает в чувствах или влечение, или отвращение, оба эти момента связывают. Мудрый не должен поддаваться под их враждебное влияние. Этот стих понимается несколько различно: Теланг, Дейсен, Томсон, Этгертон придают выражению тот смысл, что влечение и отвращение чувств стойко связывает чувство с его предметом. Но будучи философски правильным, такой перевод до известной степени разрывает логическую последовательность подлинника: в ст. 33 изложено учение о Природе, как причине деятельности, причём подытоживаются мысли, изложенные в предыдущих шлоках, начиная с 27. Учение о бездеятельности духа есть одна из основных концепций Упанишад, равно, как и школы Санкхьи. Последняя учит, что природа привлекает сознание, с этим согласна и школа Веданты, однако существенно отличающаяся от Санкхьи в учении о самой Природе: тогда как для Санкхьи Пракрити наравне с духом безначальна, и является самостоятельным принципом, не зависящим от духа (дуализм—ср. XIII, 19), для Веданты природа есть чистая иллюзия, майя, наличие которой необъяснимо (монизм). Гита развивает учение о том, что предмет влияет на чувства, как причина влечения или отвращения. Нет необходимости разрывать цепь этого рассуждения при переводе.

198. III, 35. Эта полушлока повторяется в XVIII, 47.

Дхарма с недостатком. Значение слова «*viṅṇa*» спорно. Схолиаст замечает: не нужно отвергать свой долг, если он даже связан с заблуждением, ибо все человеческие начинания покрыты заблуждением, как дымом. Теланг поясняет: прирожденная карма есть результат добродетелей и пороков предшествующих жизней, значит её нельзя отвергать. БПС даёт для слова «*viṅṇa*» основное значение «недостойный, плохой» (ср. прим. к II, 40 и Манавадхармашастра X, 47).

199. III, 35. *Лучше смерть*. Слово «*nidhana*» может быть мужского и среднего рода и обладает тремя основными значениями: 1) убежище, стоянка, 2) семья, род (ср. р.) и 3) конец, уничтожение (ср. и м. р.). БПС даёт для разбираемого стиха третье значение, которое признаётся всеми. Но если принять первое значение, то смысл стиха можно было бы передать так: «Лучше убежище в своей дхарме, хотя бы и с недостатком; чужая дхарма полна опасности».

200. III, 38. *Как зеркало ржавчиной*. Речь идёт о металлическом зеркале.

201. III, 38. *Покрыт этот мир*. Такого смысла придерживается большинство переводчиков. Теланг переводит, придерживаясь взглядов Шан-

кары: «So is this enveloped» и поясняет, что под «this» надо понимать знание, о котором говорилось выше. Так же переводит и Гарбе. Но такой перевод встречает формальные возражения: «знание» в санскритском мужского рода, а местоимение стиха 38—среднего рода, как это часто бывает, когда говорят о мире, вселенной.

202. III, 39. *Мудрого*. Предлагаемый перевод соответствует общепринятому толкованию стиха. Дейсен даёт другой оттенок: он относит слово «jñāninas» к «jñānam» и переводит: «Verdunkelt wird sogar das Wissen des Wissenden von diesem Widersacher». Леви, принимая jñāninas» за именительный, переводит: «Récélée par lui la connaissance! Et les connaisseurs par cet ennemi éternel...» «Jñāninas» еще можно принять за отложительный. Глагол «vart» употребляется с отложительным падежом. В таком случае шлоку можно перевести: «Знание скрывается от мудрого этим врагом». Так намечаются два основных понимания шлоки: знание мудрого скрывается (омрачается) врагом; или: знание скрывается врагом мудрого. Второй смысл более приемлем, так как первый требует известной натяжки.

203. III, 39. В этом стихе принято переводить слово «кама» отвлеченным существительным, хотя, например, Леви, переводя «Passion» пишет это слово с большой буквы, подчеркивая этим свое понимание термина, как персонификации понятия. Передача слова отвлеченным существительным ослабляет художественное впечатление от стиха и ведёт к тавтологии: ведь о гневе и влечении (кама) уже сказано в ст. 37, где слово «кама» явно употреблено в отвлеченном смысле, в стихе же 39 прямо говорится об персонификации, образе; в переводе не следует искажать этого приёма подлинника, говорящего о мифологическом образе Камы, божества страсти, аналогичном греческому Купидону (не Эросу!), мечущему стрелы (у Камы их пять). Этим мифологическим образом часто пользуются буддийские тексты, описывающие последнее, решительное сражение Будды с Мара или Камой в ночь достижения просветления, когда Будда отразил направленные на него стрелы страстей. Совершенно аналогичное сказание есть и о Шиве

204. III, 40. *Через них он, закрыв знание*—то есть чистое познание Брахмо заменяется чувственным; как уже упоминалось, в систему «чувств»—индрий—индийская психология включает синтезирующий элемент—манас, связующий индрии с буддхи, который тоже не относится к «сущности» воплощенного; вот почему данная шлока, перечисляя все эти элементы, называет их «становищем» похоти и гнева, противопоставляя всю психологическую систему таттв «воплощенному», то-есть духу. Лоринзер так и переводит «dehin» через «Geist». Дейсен переводит «überschatet die Seele», как всегда, где только возможно, давая предпочтение смыслу в духе Веданты, которую, кстати сказать, он понимает как своего рода «восточное кантианство». Томсон переводит просто «человек», что уплощает смысл шлоки, лишает её колоритности и подгоняет к европейским поня-

тиям. Лучше всего «dehin» переводить подстрочно «воплощенный», так не навязывается читателю произвольное толкование.

205. III, 42. *Чувства называют великими*—здесь даётся общепринятая в индийской психологии классификация психологических элементов.

206. III, 42. *Он*—то-есть Высшая Реальность, Атман (ср. III, 40). Бюрнуф, Лоринзер, Томсон, следуя толкованию Рамануджи, считают, что местоимение «sa» относится к слову «gaḡa» (страсть); Томсон даже заменяет местоимение соответствующим существительным и переводит: «Страсть больше, чем интеллект». Леви переводит: «Au delà de la raison c' est lui», повидимому, подразумевая «le méchant» стиха 41. Дейсен, Телланг, Сенар и др. понимают под местоимением «sa» Атмана и ссылаются на Катхака Уп. III, 10 и VI, 7.

207. III, 43. Как и в стихе 39 «кама» оставлено без перевода, чтобы подчеркнуть, что здесь речь идёт о мифологическом образе.

208. Название главы в различных изданиях не варьирует.

Г Л А В А IV

209. В предисловии к этой главе Шанкара так передаёт её общее содержание. В предыдущих главах изложено ведическое учение о действии (pravṛtti) и отречении (nivṛtti). В настоящей главе, именуемой Жнана, излагается йога, выражающая сущность Гиты. Арджуна задаёт вопрос Кришне, потому что предполагает, что незнающий может отказаться от действий. Ответ Кришны, что карма предпочтительней жнана Шанкара толкует в том смысле, что здесь говорится не о выполнении действий, а об отказе от них человеком знающим Атмана и что только в этом смысле карма-йога лучше жнана. Но для знающего Атмана не возможны ни карма, ни отречение от действий, ибо знающий Атмана знает, что действия иллюзорны. Подтверждение своего взгляда Шанкара видит в указании Гиты, что для знающего Атмана все действия исчезают. Так утверждает Гита во всех местах, где говорит об истинном знании. Если в этих местах говорится и о карме, то лишь в противопоставлении жнаны, как истинного знания, обычному знанию, как иллюзорному. Гита рассматривает карма-йогу как этап пути познания Атмана, но для познавшего, говорит Шанкара, карма-йога совершенно немыслима. Только для недостигшего знания карма-йога и саньяса могут быть средствами, ведущими к освобождению. Саньяса есть отречение от некоторых действий, тогда как знающий Атмана отрешен от действий вообще.

210. IV, I. Этот стих, по обычаю древних писаний и индийских в частности, даёт традицию преподаваемого учения. Вивасвант есть Солнце, Ману—его сын, Икшваку—сын Ману, первый раджа «солнечной династии». Томсон справедливо подчеркивает, что интерес этой традиции заключается в том, что учение идёт через кшатриев, через ряд царственных риши (раджа-риши), а не через касту браминов. Сам Кришна тоже из касты кшатриев. Уже этим одним традиция Гиты отличается от тра-

диции Веданты. Вивасванту была сообщена йога, изложенная в предыдущих главах; Шри-Кришна говорит, что эта йога неуничтожима, ибо неуничтожим её результат — освобождение.

211. IV, 6. *Превосходя собственную природу*. Шлоке можно дать и несколько иной оттенок: «войдя в собственную природу», как это делает, например, Дейсен. Гораздо более спорна точка зрения Сенара и Этгертона. Первый переводит: «En vertue de ma nature progres», второй: «Resorting to My own material nature». Такое понимание делало бы излишними слова: «силой моей майи», так как создаёт тавтологию. Мысль стиха, по-видимому, более антитетична: «Хотя я—нерожденный Атман, однако, властвуя над природой, я могу рождаться силой своей майи; непреходящий и неизменный, я как бы изменяюсь в иллюзии». Такое понимание вполне согласуется с духом Веданты, Гиты и ранней Санкхьи.

212. IV, 6. *Майя*—есть непреодолимая для обыкновенного человека и неизбежная для всего проявленного иллюзия текучести вечно пребывающего бытия, становящегося таким образом бытием. Школа Шанкары признаёт майю необъяснимой и отождествляет её с авидьей, незнанием (в активном смысле, то-есть «ложным знанием»). В самих индийских школах этот термин понимается весьма различно и поэтому неудивительно, что в передаче его европейскими переводчиками возникают весьма существенные разногласия.

213. IV, 6. *Всякий раз как*—«yada-yada» обозначает повторение действия. Этот стих интересен тем, что он даёт теорию аватаров, так широко развитую Пуранами. Крайняя лаконичность Гиты в этом вопросе свидетельствует о том, что памятник отражает весьма ранний этап развития учения об аватарах. Наиболее общепринятым в вишнуизме считается учение, что было 10 воплощений Вишну, одиннадцатое же еще предстоит в конце калпы. Однако пуранические тексты насчитывают десятки и даже сотни воплощений Вишну. Очень характерна для общей установки Гиты нравственное обоснование явления аватаров: борьба со злом и установление праведности. Позднейший вишнуизм в систему аватаров Вишну включил и Гаутаму Будду.

214. IV, 7. *Я себя создаю*—так передают это место большинство переводчиков. Махадэва Шастри переводит: «I manifest Myself», Гарбе: «...dann erschaffe ich mich selbst».

215. IV, 10. *Преисполненные мной* — «matmāya» термин трудно поддаётся переводу. БПС, ссылаясь на данное место Гиты, читает «mat-māya» и производит это прилагательное от глагола «mat». Словарь даёт значения: «aus mir hervorgegangen». Бюрнуф переводит: «devenus mes devots»; Сенар: «identifiés à moi»; Леви: «fait de moi»; Теланг: «who are full of me»; Гарбе: «an mich vertrauend». Эти примеры показывают, насколько неясно выражение подлинника.

216. IV, 11. *Кто как ко мне обращается* — в подлиннике множественное число. Гарбе, считая III, 23 интерполяцией, полагает, что вторая строка данного стиха включена в III, 23; он ссылается на мнение Бетлин-

га. Нет надобности суживать значение этой шлоки, как делает это Гарбе, толкуя её в смысле IX, 24. Правильней понимает Сенар: «*Аj chasun je fais sa part, dans la mesure où il tend vers moi...*», хотя по форме перевод и неточен.

217. IV, 12. *Рожденный действием*. Может быть это выражение следует понимать в смысле «священнодействие», жертвоприношение. Так Шанкара комментируя этот стих, замечает, что успех получают те, кто приносят жертвы богам—Индре, Агни. Он ссылается на текст Брихадараньяка Уп. 1, 4, 10: «Тот, кто почитает отдельное божество, мысля: «онс отделено от меня, а я отделен от него», не знает».

218. IV, 15. *Это познав* — «evam» относится ко всему содержанию стихов 13—14.

219. IV, 16. *Вещие* — «kavi» — поэт, мудрец, особенно творец ведических гимнов (ср. VIII, 9 и X, 37). Эта шлока, ставящая под сомнение «вещих творцов ведических гимнов», является критикой авторитета Шрути, хотя она и не называет прямо Веды. При разборе вопроса об отношении Гиты к авторитету Вед (ср. прим. к II, 42) на неё не обращается достаточно внимания. Во всяком случае, она отражает критический дух Упанишад.

220. IV, 17—18. Эти шлоки, касающиеся одного из основных вопросов, рассматриваемых Гитой, пространно комментирует Шанкара, развивая основную мысль отрицания действий и утверждения знания как единственного средства освобождения. Шанкара стремится доказать, что действие и бездействие относятся к области неведения, так как и то и другое предполагает реальность делателя. Но приписывать Атману деятельность это значит заблуждаться, впадать в неведение (авидья). Однако текст Гиты не подтверждает такого толкования: если бы Гита считала всякое действие заблуждением, то излишне было бы и её указание на необходимость различения категорий действий и на то, что познавший («озарённый») действует без расчета на плоды действия.

Рамануджа комментирует термин «vikarman», как разнообразие действий и их плодов и отождествляет бездействие со знанием, замечая, что мудрец видит это знание во всяком правильном выполнении дела, тогда как незнание есть своего рода деятельность. Хилл отмечает неясность построения этого стиха, что затрудняет правильное понимание.

221. IV, 18. Томсон замечает по поводу этого стиха: тот, кто понимает истинную природу деятельности, знает, что не он действует, а «действуют гуны», качества, выполняющие свое назначение. И обратно, когда он пребывает в бездействии, жизненные процессы его тела продолжают и таким образом выходит, что человек всё же действует, хотя и помимо воли.

222. IV, 18. *Совершил все дела*. Переводчики дают различные оттенки этому месту: так Томсон, Сенар дают смысл: «Он предан и совершил все дела», Бюрнуф же, Теланг: он остался преданным, хотя и совершил дела». Еще более решительно Гарбе: «Он выполняет всю деятельность в преданности».

223. IV, 19. *Лишены расчетов.* Слово «samkalpa» означает «исходящая от сердца воля, намерение, волеуправленность», определяющая в данный момент мысли человека. БПС, давая такое толкование, ссылается на данное место Гиты. Вообще этот термин довольно трудно передать и переводчики ищут его оттенки.

224. IV, 19. *Тот буддха.* У буддистов этот термин является как бы собственным именем Сакья Муни. Но слово это известно и в браманической литературе. Основное его значение: «пробужденный, бодрствующий» (ср. II, 69), затем: «освободившийся от уз существования, от кармы». Этот термин близок термину «дживанмукта» — «при жизни освобожденный» (ср. V, 24—25 и II, 50).

225. IV, 20. *Он ничего не совершает,* то-есть, хотя и действуя, он не создаёт для себя кармических последствий.

226. *Без надежд.* Так переводят Теланг, Томсон, Гарбе. Махадэва Шастри и другие переводят: «без желаний». И тот и другой перевод возможен, однако второй создаёт некоторое однообразие мысли (ср. IV, 19), тогда как первый усиливает смысл ст. 20: не только оставив влечение к плодам действий, но и самую надежду на воздаяние.

227. IV, 21. *Укротив свои мысли.* Некоторые переводчики иначе развёртывают сложное прилагательное подлинника. Так, Томсон переводит «restraining the mind and the Self», причём замечает, что под «Self» надо понимать чувства. Гарбе переводит: «...sein Denkgorgane und sein Selbst in Zaum haltend» и замечает, что здесь, согласно комментатору под «Selbst» надо понимать «тело», ссылаясь на V, 7 и VI, 10. Шанкара указывает, что здесь под «âtma» нужно разуметь внешний причинно-следственный агрегат.

228. *Покинув собственность.* Это выражение переводится довольно разноречиво. Так, например, Бюрнуф переводит: «не ожидая извне никакой помощи». Томсон, Теланг дают оттенок, принятый в данном переводе, также понимают Махадэва Шастри и Гарбе. Слово «париграха» имеет очень широкое значение: «схватывание, суммирование, почесть», в более узком смысле: «брак, семья».

229. *Только телом.* Теланг, следуя указаниям Шанкары, переводит «только ради тела», хотя и признаёт, что «только телом» предпочтительней.

230. IV, 22. *Удовлетворённый неожиданно полученным,* то-есть довольный тем, что он получил случайно, не направляя на это внимания и усилий. Такой смысл даёт БПС. Можно перевести и «случайно»; некоторые переводчики пользуются выражением «спонтанно».

231. IV, 24. Этот стих считается самым священным стихом Гиты. В Маханирванатантре (III, 74) сказано, что после очищения мантрой, которая согласно Таракалангара есть данный стих Гиты, пища и вещи, посвященные Брахмо становятся сами очистителями. Прикосновение низших каст может осквернить воды Ганги и Шалаграму (черный камень, символ Вишну, почитаемый в Непале) или другие священные предметы.

но ничто, посвященное Брахмо не может быть осквернено. Посвятив таким образом пищу, тантрический учитель (садхака) и его ученики могут есть любую пищу. При такой трапезе не соблюдаются правила каст и времени, можно даже вкушать остатки после другого (что запрещено высшим кастам), будь то чистый или нечистый. Так высоко ценит поздняя индийская традиция этот стих. Говоря просто: считается, что этот стих даёт формулу освобождения ото всех обрядов и ограничений. Она соединяет диалектически пантеизм и теизм, ибо понимает все процессы миропроявления, как принесение в жертву Брахмо Брахманом Брахману.

232. IV, 24. *Этим можно приблизиться к Брахмо — Brahma'va tena gantavya.* Аволан (Serpent Power, стр. 324) принимает оборот как *lokativus approximativus* и переводит «приближаться», а не достигать, как это делают многие переводчики.

233. IV, 25—33. Михальский-Ивеньский считает вставкой. Шлсгель сравнивает этот текст с Ману IV, 22—24, где трактуется о способах жертвоприношения, совершаемого брамином. Стих 25 несколько туманен; смысл его, повидимому, тот, что некоторые йогины совершают жертву богам, рассчитывая на плоды жертвы (ср. IV, 12), другие же совершают жертву жертве, то-есть отказываются от плодов жертвы, обещанных писанием, и приносят её в огонь Брахмо, то-есть поступают так, как указывается в ст. 19 и сл. этой главы. Томсон, ссылаясь на Шлегеля, так комментирует это место. Шлоки 25—29 поясняют мысль о жертвенном выполнении действий. Некоторые йогины участвуют в жертвоприношении богам не ради воздаяния, а бескорыстно, видя в богах образы Брахмо. Во второй половине шлоки говорится о тех, кто жертвует обрядами ради жертвы духовной, совершаемой в Брахмо, как в пламени. Аналогично понимает это место и Этгертон.

234. IV, 26. *На огне обуздания* (самьяма). Здесь не следует понимать слово «самьяма» как технический термин школы Патанджали (ср. Йога-сутра III, 4), где самьяма определяется, как единство трёх ступеней медитации—дхараны, дхианы и самадхи. Смысл стиха: некоторые удерживают чувства от деятельности (ср. II, 58), другие же жертвуют предметы чувств, то-есть предоставляют деятельности чувств развиваться по её законам, но не допускают, чтобы объект поработал психику (ср. II, 70).

235. II, IV, 27. *Деятельности пран.* Теланг ссылается на Майтраяна Уп. VI, 9, как на текст, дающий возможность уяснить себе смысл данного стиха. О «пранихотра» трактует также Чханд. Уп. V, 19—24 и есть Упанишада, специально посвященная этому вопросу. В Майтраяна Уп сказано: человек принимает прану и солнце, как свое «я»; кто это знает, тот упражняется в сосредоточии на своём «я». Далее следуют указания, какие мантры полагается при этом произносить и каким способом нужно проводить медитацию. Чханд. Уп. подробно описывает ритуал вкушения пищи, как жертвоприношения пранам. В Пранагни Уп. подробно описываются ритуалы жертвоприношения пранам, а затем рассматривается сам человек, как жертва. Описание заканчивается словами: «Все божества

заключены в теле человека» (об этом подробнее в Тантрах). В теле различается ряд пран: прана, апана, ида, пингала и пр. Деятельностью этих пран осуществляется жизнь тела; слово «прана» означает «жизненный ток», «жизнь». Таким образом «приносить в жертву деятельность пран» значит приносить в жертву своё тело, все его отправления. Этгертон видит в этом стихе намёк на приверженцев школы Санкхья, а в ст. 30 — намёк на джайнистов, иногда кончавших жизнь голодовкой.

236. II, IV, 29. *Вдыхание и выдыхание*. Две основные праны тела — влхание и выдыхание, прана (в узком смысле слова) и апана. Прана есть вдыхание и восходящий жизненный ток, апана есть выдыхание и нисходящий жизненный ток. Пранаяма есть задержка дыхания, совершаемая при сосредоточии. В Упанишадах термины «прана» и «апана» нередко стоят один вместо другого. Вообще говоря, термин «прана» шире и нередко употребляется как родовое понятие для обозначения всех жизненных токов и жизни вообще. Повидимому, одним из наиболее ранних мест, трактующих о пранаяме, является конец пятой брахманы Брихадараньяка Уп. (1, 5, 23), где указывается способ медитации с задержкой дыхания. Дейсен называет это место «зародышем учения о пранаяме». Одним из главных мест в Упанишадах, трактующих о пранаяме, является Амритабинду Уп. и Дхьянабинду Уп. Подробней учение о пранаяме развито школой йоги (ср. Йогасутра Патанджали, Хатхайогапрадипика и пр.). Интересно отметить, что слово «пранаяма» в Гите встречается всего лишь раз для обозначения того действия в йогических упражнениях, которое в позднейших йогических текстах называется «кумбака» (пауза между пурака и речака (вдыханием и выдыханием)). Кувальянанда (Kuvalyananda Yoga Mimansa III, стр. 295) переводит слово «пранаяма» как пауза между дыхательными движениями и утверждает, что таково значение этого термина и в классической йогической литературе и что лишь позднее он вытеснился термином «кумбака». Уже Патанджали употребляет термин «пранаяма» для обозначения четвёртой ступени восьмиступенной йоги, ставшей после его сутр, классической. Таким образом, в сутрах Патанджали термин «пранаяма» никак нельзя истолковать в смысле «задержка дыхания». Дейсен переводит слово «пранаяма» во второй главе Сутр (II, 40) через «регуляция дыхания», что вполне правильно. Таким образом, словоупотребление Гиты и Упанишад, повидимому, более древнее.

237. IV, 30. *Единой Жизни* — в тексте «праны» (в ед. числе). Слово «прана» во множественном числе обозначает просто «жизнь», в силу чего Томсон трактует эту шлоку в том смысле, что аскеты настолько ограничивали свою пищу, что становились, как мертвые, то-есть приносили в жертву свою жизнь. Дейсен переводит: «Andere... opfern die Lebenshauche in den Lebenshauche» и поясняет, что согласно Чханд. Уп. при жертвоприношении на огне праны (пранагнихотра) питание каждого отдельного жизненного тока является как бы временным жертвоприношением четырёх остальных. 19 кханда пятой пратапака Чханд. Уп. гласит: «...по-

этому то, что ему первым попадает под руку, годно для жертвы. Первое жертвоприношение он должен совершать в своём рту с произнесением известных мантр; тогда насыщается дыхание и т. д. о каждой из пяти главных пран.

238. IV, 31. *Вкушающие амриту* — ср. антитезу III, 12—13. Смысл стиха: «Те, кто живут не для себя, а выполняют свой долг, понимая жизнь как жертву (ср. III, 10), живут «жертвенным остатком», названным Гитой «амрита», то-есть «пищей бессмертия», те идут в Вечное Брахмо».

239. IV, 32. *Распростерты—vitata* происходит от «tan+vi» и означает «распростертый». У Ману это слово употребляется в смысле «приносить в жертву», на что указывает Томсон (ср. IV, 28); схолиаст к «Налю» трактует этот глагол глаголом «akarata» — «выполнил», «сделал». Отсюда Томсон заключает, что всё выражение следует переводить так «... are performed in the preasens of the Suprime Spirit».

Теланг переводит: «...thus sacrifices... laid down in the Vedas. Такой же смысл вкладывают в шлоку Шлегель, Дейсен; последний, хотя и переводит: «приносятся во рту Брамана», но поясняет, что под этим выражением надо понимать Веды. Гарбе, переводя, как Дейсен, в сноске полемизирует с комментаторами и в частности с Телангом, что «рот Брамана» значит Веды и считает, что смысл шлоки очень прост: разнообразными жертвами люди служат одному и тому же Высшему Началу. Гарбе не согласен и с Бетлингом, который, переводя так же как и Гарбе и Дейсен, замечает по поводу этого стиха, что автор сознательно допустил здесь бессмыслицу.

Махадэва Шастри, следуя комментариям Шанкары, переводит «.. at the door-way to the Brahman». Таким образом, толкование выражения «Brahmanamukha» как «Веды» соответствует ортодоксальному пониманию индийцев. Однако Веды как «уста Брахмана» или «лик Брахмана» в таком случае надо понимать очень широко, включая сюда и Упанишады, так как выше перечислены и такие виды жертв, которые Ведами в узком смысле не предусмотрены, например жертва мудростью и отрицанием всякой обрядности. Как мы видели, Гита не раз задевает авторитет Вед, а потому нет необходимости понимать данное место слишком ортодоксально. Следует подчеркнуть, что в тексте говорится не о Бrame, как творце Вед, а о Брахмо, что позволяет более широкое понимание текста в смысле Упанишад.

240. IV. 38. *В самом себе* — так переводит большинство. Можно перевести и «в Атмане».

241. IV, 40. *Гибнет*. Такое утверждение стоит в известном противоречии со ст. VI, 40. Разрешается оно так: в IV, 40 говорится о состоянии сомневающегося в период сомнения и безверия, в VI, 40 говорится о принципиальной возможности разрешить сомнения и выбраться на путь освобождения. Не нужно забывать, что для индийской философии «иной мир» представляется таким же временным, преходящим, как и «этот

мир»: безусловное—Брахмо, нирвана—достигается только после преодоления всего проходящего, относительного, как бы ни тонка была его форма.

242. О названии главы. В большинстве изданий эта глава называется «Жнана йога». Михальский-Ивенский приводит название: «Karmabhāgīyāyoga», то-есть йога действия жертвоприношения Брахмо.

Г Л А В А V

243. Шанкара делает такие общие замечания к этой главе. Арджуна предполагает, что незнающий может отказаться от действий, почему и задаёт свой вопрос. Кришна отвечает, что из двух лучше карма-йога. Это нужно понимать в том смысле, что Кришна говорит о карма-саньясине, то-есть об отказавшемся от действий и знающем Брахмо, Атмана и только в этом смысле, как утверждает Шанкара, карма-йога оценивается Кришной выше жнаны. Но по существу ни карма-йога, ни саньаса не возможны для познавшего Атмана: карма-йога основана на иллюзии, почему Гита и говорит, что для знающего Атмана все действия исчезают; так говорится в тех местах Гиты, где упоминается о высшем знании; хотя и в этих местах кое-где упоминается о карма-йоге, но только в смысле противопоставления истинного и ложного знания. Таким образом, заключает Шанкара, карма-йога есть только вспомогательное средство для познания Атмана, но даже во сне невозможно вообразить, что человек, познавший Атмана, мог бы быть связан с карма-йогой. Итак, только для того, кто не знает Атмана, карма-йога и саньаса—средства, ведущие к освобождению. Саньасу, как отказ от некоторых действий, следует отличать от полной отрешенности ото всяких действий, свойственной знающему Атмана, так как частичное отречение всё же сохраняет саму идею деятельности, которая отрицается истинным знанием. Таким образом, для знающего Атмана, утверждает Шанкара, первые ступени йоги (по системе Патанджали)—яма и нияма трудно осуществимы.

244. V, 1. *Отрешение* (самньаса) есть особое состояние отрешенности, отказа ото всего проявленного, всего «мирского». Практика саньасы очень популярна среди различных сект Индии, причём каждая секта придаёт этому понятию особый оттенок.

245. V, 2. *Оба создают высшее благо*. Этот стих нельзя считать противоречащим II, 49, где говорится о действии вообще, а не о деятельности в смысле йоги. Арджуна недостаточно чётко различает эти моменты, откуда и возникает его недоуменный вопрос. Дальше Шри-Кришна снова объясняет ученику сущность карма-йоги, учащей, что связывают не действия, как таковые, а привязанность к их плодам, ограничивающая мировую энергию кругом личного вихря (вритти) и таким образом порождающая как бы отдельную нить кармы. Без этой привязанности к плодам, энергия возвращается в общую сокровищницу мировой энергии и таким образом обособленный вихрь распадается. Шанкара замечает, что отказ

от действий и их выполнение оба ведут к освобождению, то-есть к истинному познанию, но карма-йога здесь предпочитается простому отказу от действий, не сопровождающемуся истинным знанием.

246. V, 4. Можно было бы подумать, говорит Шанкара, что саньяса и йога, выполняемые разными людьми, противопоставляются Гитой и по своим результатам. Что это не так, показывает данный стих.

247. V, 5. Размышление «над вечными вопросами бытия» и карма-йога приводят к одному результату: познанию тщеты преходящих радостей, тщеты, иллюзорности всякой обособленности. Лишь тот, кто сумел отрешиться от стремления к удовольствию, получает высшую радость—таков парадокс йоги, особенно развиваемый в джайнизме и буддизме. Гита также останавливается на этой мысли. Далее Кришна даёт своеобразное разрешение этого парадокса и определяет место принципу гедонизма в системе Гиты

248. V, 6. Шри-Кришна учит, что отречение без праксиса йоги не достаточно для реальной переработки психики, ибо процесс этой переработки и есть йога. Шанкара замечает по поводу пятого стиха, что саньясины достигают такого же освобождения, что и йогины, но не прямым путём, а достигая истинного знания через отречение. Но если это так, то утверждение Гиты, что йога выше саньясы, надо понимать в том смысле, что здесь говорится о простом отречении, не сопровождающемся истинным знанием. В стихе шестом, поясняет Шанкара, говорится об истинной саньясе, а «йога» означает ведическую карма-йогу (то-есть выполнение ведического ритуала), посвященную Ишваре и свободную от корысти. Слово «муни» Шанкара толкует как «преданный» и производит от глагола «тап»—размышлять. Шанкара определяет муни, как человека, размышляющего о формах Ишвары. «Брамин» Шанкара понимает здесь в смысле «саньясин», так как саньяса состоит в знании высшего Атмана. Шанкара подкрепляет свой взгляд ссылкой на Тайт. Уп. IV, 78.

249. Сложное слово *sarvabhutatmabhūtātma* разъясняется так: «bhūtātma» собственно значит «душа существ», как эпитет Брахмо, затем как индивидуальная душа; как эпитет это слово прилагается к тому, чей дух озарён единением со Всеобщим Бытием и в таком случае термин становится аналогичным термину «махатма». Всё слово можно было бы перевести выражением: «Тот, чей дух озарён единением с духом всех существ». Такой смысл придаёт термину Теланг, Дейсен и др.

250. V, 10. *Посвятит*. Предлагаемый перевод согласуется с передачей этого стиха большинством переводчиков, следующих указанию Шанкары, понимавшего стих в том смысле, что преданный должен посвятить все дела Брахмо. Этгертон же переводит: «Casting (all) actions upon Brahman», следуя толкованию Рамануджи, вкладывавшего в данный стих тот смысл, что всякое индивидуальное действие иллюзорно, так как реален только Единый Делатель Вселенной. Этгертон и сам выражает сомнение в правильности такого толкования данного места и указывает, что если принять его, то приходится придавать слову «Брахмо» в данном стихе

смысл «Пракрити», как это делает Рамануджа, а за ним Хилл. Такое значение слова принимается всеми для XIV, 3.

251. *Как не пристаёт вода...* Этот поэтический образ часто встречается в индийской литературе: ср. например Чханд. Уп. IV, 14, 3—«как не пристаёт вода к лепестку лотоса, так не пристаёт злое к тому, кто знает Брахмо».

252. V, 11. Теланг делает следующее пояснение к данному стиху: действие телом это купание и пр.; манасом—медитация и пр.; буддхи—утверждение истины; чувствами—восхваление имени Ишвары (ср. Яджнавалкья III, 31—34 и Ману V, 105—об очищении).

253. V, 13. Шанкара различает следующие действия: предписанные действия; действия, происходящие от совпадения известных событий; действия, направленные на выполнение каких-либо желаний; и, наконец, запрещенные действия. Шри-Кришна учит Арджуну «искусству действия» (II, 50), а не бездействию. Стих этот правильней понимать, как учение о недеятельности «воплощенного» (духа); это есть развитие антитезы «творец и не творец». Шанкара замечает, что только о сознающем себя отдельным от тела можно сказать, что он «пребывает в теле», как пребывают в городе, в доме; сознание отделённости от тела есть следствие «*prāgabdhakarma*», то-есть такой кармы, которая начинает приносить плоды. Атаман не действует и не вызывает действий, он пребывает неподвижным.

254. V, 14. В этой шлоке повторяется мысль шлоки IV, 13, как антитеза к III, 22. Дух, как владыка мира, пребывает в абсолютном покое Вечности, как вневременности, действия же творятся Пракрити, которая есть самосушая (*svabhāva*), Шакти (Сила) и Великая Мать (ср. XIV, 3).

255. V, 15. *Не принимает Ишвара.* Так переводит Лоринзер; Леви: «Il ne s'attribue ni le méfait ni le bienfait». Сенар: «...ni péché ni bonne oeuvre n' atteint le Seigneur». Еще решительней переводит Дейсен: «Nicht das Böse von irgendwem und nicht sein gutes Werk erkennt der Allmächtige als sein». Но Махадэва Шастри, Гарбе понимают стих в том смысле, что Ишвара не принимает ни от кого ни греха, ни добрых дел. Сущность же понимания Дейсена и др. сводятся к учению, что как хорошая, так и дурная карма возвращается или к совершившему её, или в общую карму природы. Ишвара не связан этой кармой, равно, как и освобожденный человек, слившийся с Брахмо.

Хилл указывает, что комментаторы различно понимают термины *prabhu* и *vibhu*: некоторые относят их к Ишваре, другие же вообще к индивидуальной душе (ср. V, 13). Хилл считает, что прав Рамануджа, связывая ст. 13 и 15 и считая, что в обоих говорится об индивидуальной душе.

256. V, 18. Шанкара поясняет, что здесь перечислены существа, относящиеся к трём гунам: брамин, как высшее из перечисленных существ, относится к гуне саттва, корова, как не возрождающаяся духовно, к раджа, а слон—к тамас.

257. V, 18. *Кто ест собаку* — «счуарака» — буквально «варящий собаку» — название самого низшего внекастового класса людей в Индии. Сюда относятся дети, рожденные от незаконного брака матерью, которая сама является внекастовой дочерью отца-шудры и матери-кшатрии (такой брак по кастовым законам запрещен). Отцом ребенка внекастового «швапака» является кшатрия. Так как такой брак признаётся в высшей степени предосудительным, то дети, рожденные от подобного союза, считаются вне закона. Они должны жить вне селения, вне городских ворот, есть из черепков, носить одежду снятую с мертвецов, не имеют права собственности, могут владеть только собакой и ослом, им запрещено общение со всеми, за исключением других внекастовых людей, «чандила», к которым они приравниваются. Занятие их — сторожить трупы бездетных. Нужно учесть всю жестокость и вместе с тем прочность законов о кастах, чтобы понять силу утверждения Гиты, трудность её психологического требования, предъявляемого тому, кто еще во власти подобных кастовых установок.

258. V, 19. Шанкара понимает этот стих так: даже здесь преодолевают узы рождения те, кто пребывает в равновесии. Шанкара ссылается на Шветашватара Уп. IV, 15—17 и замечает: можно было бы подумать, что мудрые, о которых здесь говорится, являются грешными по рождению и их пищу нельзя есть другим, согласно предписаниям закона (ср. законы Гаутамы XVII, 20); но рождение, то-есть кастовые законы, преодолеваются даже на земле теми мудрецами, которые видят Единого, и ум которых остаётся невозмутимым. Для тех, кто не видит Брахмо в нечистых телах, например в теле того, кто ест собаку, тела эти загрязнены своей нечистотой, но Брахмо не загрязняется ими, а потому и не пачкается.

259. V, 21. *Йога Брахмо* — понятие близкое «нирване Брахмо» (ср. II, 72).

260. V, 23. Речь идёт о «при жизни освобожденных» — дживанмукти.

261. V, 24. *Сущности Брахмо* — можно перевести «Brahmabhūta» и «став Брахмо», как это делают Дейсен, Теланг и др. (ср. Катх. Уп. VI, 14).

262. V, 26. *Нирвана Брахмо*. Теланг переводит: The Bramik bliss is on both sids (of death)». Дейсен, ссылаясь на толкование Шанкары, переводит: «...tritt ganz und vollständig das Erlöschen in Brahman ein». Махадэва Шастри: «...Brahmanirvāna is on both seids». Шанкара делает к этому стиху замечание: зрящие воистину освобождаются, умерев или при жизни.

Приведенные ссылки показывают, что понятие «Брахманирвана» не вполне четко установлено не только у европейских исследователей, но даже и в самой индийской традиции. Во всяком случае, замечание Шанкары свидетельствует, что сам Шанкара едва ли понимал это выражение в духе буддизма и поэтому, даже опираясь на его авторитет, нет необходимости понимать это выражение так решительно в буддийском

смысле, как это делает Дейсен. Учение о дживанмукта свойственно традиции вишнуитских бхакт, начиная с Рамануджи, и впоследствии было широко использовано бенгальскими мистиками, всегда опиравшимися на Рамануджу. Принятие этой концепции Шанкарой приходится признать как известную его непоследовательность. Рамануджа считает, что в этом стихе говорится о блаженстве самопознания.

263. V, 27. *Направив взор.* Здесь речь идёт о йогическом приёме, называемом «лаулика». При таком упражнении рекомендуется фиксировать глаза на переносице или кончике носа (ср. VI, 13), или на каком-либо близком предмете; или же держать глаза направленными параллельно вверх. Смысл упражнения: выработка «твёрдости взгляда», возбуждение рефлекса внимания. Нужно помнить, что согласно индийской психологии, между органами и предметами чувств устанавливается особый ток, владеть которым и учит йога.

264. V, 27. *Уравняв дыхание.* Здесь речь идёт не столько о частном виде пранаямы, регуляции вдоха и выдоха (начальное упражнение в пранаяме, называемое «удджан»), сколько об регулировании пары сил, восходящего и нисходящего тока (прана и апана), колебание которой, согласно индийской психологии, обуславливает деятельность тела. Этгертон считает, что общепринятый перевод «вдыхание и выдыхание» (прана и апана или же *vice versa*) не обоснован и ссылается на работу Броуна, посвященную этому вопросу. Дьюмент, рецензируя в LAOS 1946, 66, I работу Этгертона о Гите, не соглашается ни с мнением Этгертона, ни с мнением Броуна и полагает, что Кэлленд (Callend) был прав, утверждая, что если в древних текстах и встречается сочетание слов «прана и апана», то под таким выражением следует понимать именно «вдыхание и выдыхание», а не над- и под-диафрагмальный ток праны. В частности последнее толкование для данной шлоки тем более неприемлемо, что в тексте сказано, что упомянутые токи идут через нос.

265. V, 28. *Муни.* Гита даёт разные оттенки для обозначения мудреца: «пандит» есть ученый, «buddhimant» — разумный, buddha — озарённый высшей мудростью, «muni» — молчальник, погруженный в размышления.

266. V, 28. Шанкара говорит, что саньясин, стойкий в познании, получает освобождение; карма-йога также постепенно, но не прямо ведёт к освобождению. Шлоки 23—28 дают сжатую схему йогических упражнений, чрезвычайно близкую схеме так называемых «йогических Упанишад» — Кшурика, Амритабhinду, Дхьянабинду и др.

267. V, 29. *Друга.* Слово «suhrd» имеет два оттенка: «друг» и «милосердный». Для полного понимания текста необходимо знать их оба. Как прилагательное слово «suhrda» является эпитетом Шивы («Милосердный»). Стих этот поражает своим как бы противоречием с предыдущим, особенно с V, 15. Но всё учение построено на антитезе: «творец и не-творец», причём последовательно развивается то тезис, то антитезис. Дальнейшие главы еще более развивают антитетику этих двух ликов.

268. VI, 1. Стих этот утверждает основное положение этики Упанишад и Гиты: человек не может правильно развиваться психически, а следовательно, достичь освобождения, как конечной цели развития всего проявленного, если у него нет надлежащей внутренней установки. Мысль эта многократно и настойчиво проводится в традиционной философии Индии. Уже в ранних Упанишадах эта мысль выражена совершенно чётко. Так в Чханд. Уп. III, 14 сказано: «Поистине, этот мир есть Брахмо, его подобает почитать в безмолвии, как пребывающего в ТОМ (Таджжвалан). Поистине, человек образуется намерением: каково его намерение в этом мире, таким становится человек, предающийся ему. Поэтому нужно обдумывать намеренье».

В данном стихе можно видеть намёк на закон об «возрастных периодах» (ашрама); своё полное выражение этот закон получил гораздо позже, в Манавадхармашастре. «Ашрама» в первом значении—«обитель», но затем это слово получило значение «жизненный период», в зависимости от которого человек избирает своё жилище. Ману различает 4 периода жизни человека:

1) *Брахмачарья* — период ученичества, период юности; в это время молодой человек высшей касты (брамин, кшатрия) пребывает в обучении у гуру, учителя-брамина, преподающего Веды и другие традиционные знания, необходимые представителю высшей касты (так называемые ветви Вед—ср. также II, 41). В этот период ученику предписывается половое воздержание, почему слово «брахмачарья» в более позднее время получило значение «целомудрие». В этот период ученик обитает в доме учителя и выполняет домашнюю работу для гуру и его семьи.

2) Второй период — *грихастха*, время, когда, после окончания учения, человек женится и становится домохозяином, отцом семейства, принимающим участие в общественно-политической жизни народа. Этот период длится до 40—45-летнего возраста.

3) За ним следует период *ванапрастха*, период отшельничества, пребывания в лесу; это отшельничество может быть различной степени строгости. Ману предписывает домохозяину, удаляющемуся в лес, передать священный огонь очага старшему сыну. Сын провожает отца до околицы селения, получает от него священный огонь и, простившись, они расходятся не оборачиваясь. Сын возвращается со священным огнем домой и становится домохозяином, а отец уходит в пустыню и становится «ванапрастха», пребывающим в лесу; при более строгой аскезе он остаётся без огня «нирагнис», а потому и без обрядов, так как они связаны с возжиганием и хранением священного огня. Именно на это и намекает разбираемый стих Гйты. Ванапрастха живёт в лесу при более строгой аскезе: один, но чаще в обществе таких же отшельников, как и он, а также своей жены.

4) Четвёртый, и последний период жизни — *паривраджа* — странничество, нищенство (бхиक्षу). Такой человек должен быть один, чаще все-

то он принимает обет молчания, не имеет права оставаться на одном и том же месте больше 3 дней. Точный регламент образа жизни в различные ашрама дан в Манавадхармашастрах. В Тантрах говорится, что в период кали-юга, начавшемся со времени великой войны Бхаратов, период, к которому относится и настоящее время, никто не в силах выполнять точно закона ашрама. В правилах для отшельников (VI, 25) Ману предписывает так: «Священные огни в себя перенеся, согласно закону, без огня, без крова, да пребудет мунни, питающийся корнями и листьями». То-есть: «Заменяв своим телом священный огонь, в который приносится жертва, да пребудет мунни...».

269. VI, 2. *Желание — самкальпа*. Это понятие разрабатывалось многими индийскими философскими школами. Шанкара, комментируя Брихадараньяка Уп. I, 5, 3, говорит: самкальпа есть определение предмета через различия, например белый—черный и пр. В тексте Упанишады сказано, что манас определяет самкальпа наряду с другими психическими качествами. В комментариях к Брахмасутрам Бадараяны Шанкара, разбирая вопрос о соотношении Высшего Атмана и индивидуума, которое он уподобляет соотношению костра с искрой, говорит, что подобно тому, как искра имеет общее с костром свойство гореть и сиять, так и индивидуум имеет свойства общие с Атманом всеведения и всемогущества. Но если это так, то почему желание не творит предметов во сне, спрашивает Шанкара. Ответ на этот вопрос заключается в свойствах «самкальпа», это есть свойство ума подобное такому: «Пусть то-то и то-то случится со мной». Иначе говоря, «самкальпа» есть воображение, руководимое желанием, но лишенное реализационной силы (в чем приходится признать противоречивость определения Шанкары). Очевидно, что понятие «самкальпа» можно противопоставить понятию «бхавана» (ср. II, 66): «самкальпа» создаёт только грёзы, бхавана же есть творческая мысль чогина. Шанкара замечает по поводу этого стиха, что есть некоторое сходство между саньасой и карма-йогой, так как не помышляющий о плодах также совершает некоторое отречение, хотя и не полное, так как совершает действия.

270. VI, 3. Шанкара поясняет: карма-йога есть способ достигнуть дхьяна йоги. Мунни в этом стихе значит «стремящийся к йоге», но еще не достигший её, а поэтому для него карма есть средство; для мунни же, достигшего йоги прекращение есть средство (достижения конечной цели, то есть освобождения). Чем больше он отказывается от действий, тем более совершенного покоя он достигает.

271. VI, 5. Небезинтересно сравнить этот стих с нормандскими рунами: «Слушай же первое слово заклатья, Ран его принял от Ринд... сам себя сильный спаси». Шанкара по поводу этого стиха замечает: только «Я» может быть истинным другом для себя, спасающим от самсары и настоящим врагом, погружающим в самсару.

272. VI, 6 сравн. Майтр. Уп. 6, 20, где даётся техника дхараны: нужно прижать кончик языка к нёбу, подчинить себе речь, манас, самого

себя и так созерцать Брахмо (упражнение называется тарака—спасающим). Созерцая себя через самого себя, как тоньше тончайшего, и так становится (упражняющийся) свободным от себя самого («ниратман») и в силу освобождения от себя, он воспринимает себя как безграничного и бездонного. Это—Освобождение, высочайшая тайна. Ср. также Мандк. Уп. 3, I и сл. 7 и сл. и Тайт. Уп. 1, 6 и сл., на которые ссылается Майтра-яна Упанишада.

273. VI, 8. *Kūtaśtha* — буквально «стоящий на вершине». Теланг переводит «неподвижный» и поясняет, не колеблемый никакими превратностями судьбы. Шридхара толкует это слово, «*nirvikāga*»—«неизменный»—эпитет человека, стоящего вне мирских интересов, то-есть йогина. Шанкара даёт глосску: «*arhakāmya*»—«свободный от треволнений». В *Sarva—upaniṣat-sara* (Атхарваведы) так определяется слово «*kūtaśtha*»—«пребывающий в сознании всех существ». В системе йогии есть два термина, определяющие степень движения познания: «*kūtaśtha*» и «*kūtaśtha nitya*» и просто «*nitya*». Первый термин относится к Пуруше, вечному и неизменному, второй—к пракрити, вечной (*nitya*) в своей текучести. (ср. Дасгупта «Йога, как философия и религия», стр. 118—119). Этгертон замечает, что термин «*kūtaśtha*» не вполне ясен и по разному трактуется традиционными комментаторами (ср. XII, 3). В пали это слово получает форму «*kūtattha*» и значение, близкое к «неподлежащий переменам». Буквально оно значит стоящий на вершине (горы), то-есть свободный от борьбы.

274. VI, 8. *Воссоединенный* — «*yukta*» «переводится также «преданный» (Дейсен), «благочестивый» (Теланг, Томсон), дисциплинированный (Этгертон). Леви переводит: «*Uni* c'est le nom de Yogin». Сравнить также VII, 2.

275. VI, 9. *Отличается* — *vichichyate*. Мадхусудана читает: «*vimucyate*», чему следует и Томсон. То-есть такой человек одинаково благожелателен и справедлив ко всем, а потому освобождается от привязанности к кому-либо в отдельности. Глагол «*chich+vi*» значит «отличать» в смысле характеризовать, ценить; такого оттенка придерживаются многие переводчики (Теланг, Сенар и др.). Дейсен принимает первый оттенок, переводя: *datum erkennt man ihn...* Несколько вольно переводит Этгертон: *is superior*.

276. VI, 10. *Без собственности* — *aparigraha*. Томсон указывает, что этот термин обозначает всё, что окружает человека и с чем у него устанавливаются связи: семья, имущество и пр.

277. VI, 11. *Обстановка, описываемая* в этой шлоке — традиционная и часто описывается в йогических трактатах и Упанишадах. Травя куша — растение, напоминающее осоку; это священная трава, часто употребляемая в ритуалах, особенно при жертвоприношениях; она подкладывается в жертвенный костёр, так что сидение на траве куша можно символически понимать, как принесение себя в жертву, возведение на костёр.

278. Характерно, что Гита не даёт деталей позы (асана). Позднейшая йога придавала большое значение позе и описывала много разных «асан».

Со свойственной индийцам склонности к «астрономическим» числам, говорится о 33 миллионах асан, доступных Шиве, владыке йоги (символ бесконечного разнообразия форм проявления); для человека число асан ограничивается «только» 96, а на практике оно сводится к еще меньшему количеству. Различаются асаны, так сказать, «гимнастические», способствующие овладению телом и его отправлениями, а также преследующие лечебные цели (возможно, что отсюда возникло греческое название индийских йогов, а потом и вообще индийских мудрецов «гимнософисты»); но есть позы специально предназначенные для медитации. Из них особенно важны падма, сиддха и бхадра асана, различающиеся друг от друга некоторыми деталями расположения конечностей. Общее у них всех — непереносимое требование держать распрямым позвоночник, так как это является важным условием для правильного упражнения в дыхании (сравнить следующие шлоки). В восьмиступенной йоге Патанджали ступень «асана» предшествует ступени «пранаяма».

279. VI, 13. В этом стихе даются существенные элементы медитационной позы. В ст. V, 27 указано другое положение глаз, но оба эти положения — традиционны. Фиксация взора есть один из важных элементов психофизиологии внимания: одним из основных признаков рассеянности, плохой фиксации внимания, является плохая фиксация глаз, что отмечается в психиатрической физиогномике: так, например, идиоты, не способные к фиксации внимания, не способны также фиксировать глаза, которые у них бесцельно «бегают» (ср. «Психиатрия с физиогномикой» Сикорского). Шанкара замечает, что Гита здесь говорит, конечно, не о физической фиксации глаз, а об устремлении умственного взора. Позднейшая йога наставляет и на физическом моменте.

280. VI, 14. Брахмачарья есть первая из «ашрама», ступень ученичества (ср. VI, 1). Главные требования, предъявляемые к брахмачарья: изучение Вед и их «разветвлений» (шакха), почитание учителя, почитание родителей, гостя, поддержание священного огня в доме учителя, раздача милостыни. В Йогасутрах Патанджали слово «брахмачарья» употребляется в смысле «целомудрие», половое воздержание, требование которого предъявляется на первой ступени восьмиступенной йоги (яма). Указания этого стиха полезно сравнить с указаниями Яджаавалкья III, 1, 98—201: «стопы положив на бедра, разжатую правую кисть на левую, слегка склонив лицо и опираясь подбородком на грудь, закрыв глаза, зубами не касаясь зубов, держа язык неподвижно на нёбе, покрыв лицо, недвижимо, укротив все чувства, да выполняет он двойное и тройное дыхание, затем пусть сосредоточит мысль на том Ишваре, который пребывает, как светильник в сердце, да удержит он на нём крепко дух и да соберёт постепенно свои чувства».

281. «Мира нирваны» — *chāntim nirvānaparamām*. Шлегель даёт перевод: «...ād tranquillitatem extinctionis proximam». Теланг: «Tranquility which culminates in final emancipation» and assimilation with me». Подобно же понимает и Этгертон. Махадева Шастри оставляет термин «нирвана» не

переведённым, но в скобках поясняет через термин «мокша»—освобождение. Гарбе переводит «угасание» и в скобках даёт подлинный термин. Томсон также понимает здесь нирвану, как «угасание». Лоринзер в данном случае понимает слово «рагата» в сложном «nirvānaparagatām» в смысле «главная составная часть». Таково обычное значение слова «рагата» на конце сложных слов. Смысл стиха Лоринзер толкует так: «Он приходит к покою, который есть уже в начале нирваны и достигает в нём совершенства». В основе мысли лежит представление, что прижизненное состояние освобождённости (дживанмукти) есть предвкушение нирваны, совершенного покоя, присущего Ишваре.

282. VI, 19. Образ светильника, горящего в безветренном месте, часто встречается в индийской литературе. Михальский-Ивеньский берёт всё выражение в кавычки, как цитату, не законченную в тексте, как это часто бывает в индийской литературе.

283. VI, 20—23. Период, заключающийся в этих шлоках, довольно запутан и передаётся по-разному, так как подлежащее 20 шлоки понимается различно. Бюрнуф принимает за подлежащее слово «citta» и переводит его «мысль»; также поступает и Лоринзер. Дейсен принимает за подлежащее слово «йогин» и дальше заменяет его местоимением; так же поступает и Теланг. Гарбе вводит пояснительное слово «состояние» и его принимает за подлежащее периода. Махадэва Шастри принимает за подлежащее «citta» и передает его через «ум». В предлагаемом переводе принято то же подлежащее и передано через «мысль», хотя значение «citta» гораздо шире.

284. VI, 23. Последнее слово 23 шлоки обычно понимается как указание на погружение в беспредельное. Шанкара читает вместо «yogo nirvinnaśeṣasā» «anirvinnaśeṣasā» и в таком чтении данное место можно передать так: «неутомимым (или решительным) сердцем». Лоринзер читает «nirvānaśeṣasā» и считает, что «nīśayena» есть *instrumentalis adverbialis*, а «nirvānaśeṣasā» есть *instrumentalis pronominalis*, указывающий на того, кто практикует йогу. На основании таких соображений Лоринзер переводит: «таким, кто думает о нирване». Свой взгляд Лоринзер подкрепляет ссылкой на V, 14, где употреблено слово «anāpānaśeṣasā», которое передается: «не думающий о другом» и на V, 15: «nirvānaparagata»—имеющий нирвану высшей целью».

285. VI, 25. Вторая строчка этой шлоки переводится различно. Так, Дейсен переводит: «Das Manas dem Ātman zum Stilstande bringen und gar nichts mehr denken». Теланг: «...and fixing his mind upon the self, should think of nothing». Такой перевод Теланга выявляет его буддийские тенденции в понимании Гиты: перевод Теланга изобилует ссылками на буддийские тексты. «Погружение мысли в ничто» характерно именно для буддийской йогии, равно, как и для йогии Патанджали, но йога Гиты существенно отличается как от той, так и от другой. Если признать, что данное место допускает различные толкования, то всё же смысл его выявляется при сравнении с такими бесспорными шлоками, как IX, 34; XII, 5;

XVIII, 57 и пр. В предлагаемом переводе за подлежащее взято местоимение «он», то-есть йогин, о котором шла речь в этой главе.

286. VI, 26. *Как бы ни...* По толкованию Шанкары и Рамануджи следует «каким бы вещам...» Этгертон принимает такое толкование и считает его правильным грамматически, несмотря на то, что в тексте стоит отложительный падеж.

287. VI, 27. Подлежащее «Йогин» может быть взято из этого стиха для предыдущих, что особенно ясно в санскритском тексте.

288. VI, 27. *Безгрешного*. Слово «akalmasa» можно отнести к «йогин» или же к «brahmabhūtaṃ», как это делает, например, Дейсен, которому следует данный перевод или же между этими словами можно поставить запятую, как это делают Михальский-Ивенский, Теланг, Бюрнуф, относя оба слова как дополнения к глаголу «достигает»; в таком случае получается смысл, что йогин достигает состояния безгрешности и бытия Брахмо. По существу основная мысль не меняется, но в последнем толковании отделяются два понятия: состояние безгрешности и состояния Брахмо, тогда как для традиционной индийской философии они слиты. Михальсва Шастри принимает построение Михальского и др., переводит слово «akalmasa» не «свободный от грехов», как это делает Теланг, а «безупречный» (blemishless), хотя это и не совсем точно: для последнего понятия существует особое слово в санскрите: «anindata».

289. VI, 29. *В Атмане* — так переводят Сенар, Левн, Хилл. Томсон переводит «Дух», Теланг, Этгертон, Дейсен: «видит себя во всех существах», причём Теланг поясняет: то-есть «реализует единство со всеми существами». Этгертон указывает, что так понимают это место Шанкара и Рамануджа и категорически протестует против «абстрактного» понимания Хилла, Сенара. По существу, между этими толкованиями нет принципиальной разницы: то и другое толкование говорит о всеединстве, но первая формулировка, быть может, несколько ясней для читателя-специалиста и теснее связывает данный стих с предыдущим.

290. VI, 29. *Зрящий одно*. БПС переводит слово «samadarchana» через «на всё смотрящий равным взором». Дейсен, Этгертон и др. переводят «везде видящий Одну Сущность», что гораздо больше соответствует контексту.

291. VI, 30. Совершенно чёткая формулировка этой шлоки как бы поясняет некоторую расплывчатость формулировки предыдущей шлоки, почему в предлагаемом переводе слово «атман» в шлоке 29 оставлено без перевода, такой приём даёт почувствовать пластичность подлинника. Ср Иша Уп. 6: «Но кто узнаёт все существа в своём «Я» и себя во всём, тот ни о чем не печалится».

292. VI, 31. *Как бы он ни существовал*. Шанкара поясняет: даже оставив все дела.

293. VI, 32. Очень оригинально переводит эту шлоку Теланг: That devotee... is deemed to be the best, who looks alike on pain whatever it may be, in all (creatures), comparing all with his own (pleasure or pain). и поясняет: тот, кто считает, что удовольствие и

страдание для всех одинаково приятно или неприятно, как и для него самого, и ставит самого себя на место другого, (испытывающего эмоцию). Как обычно, у Теланга сказывается буддийская тенденция и в понимании этой шлоки. Стилистически перевод слишком волен, слишком много в нем введено интерпретирующих слов. Нужно отметить, что понимание данной шлоки стоит в тесной связи с пониманием VI, 29.

294. VI, 33. *Тождество*, ср. II, 48.

295. VI, 34. Шанкара замечает к этому стиху, что «Kṛisṇa» происходит от глагола «kṛis»—«скоблить», Бхагаван называется так потому, что сн «соскабливает» грехи йогина.

296. VI, 38. *Отпав от обоих*. Томсон поясняет: кто оставил жертвы, предписанные законом, чтобы предаться йоге, лишается преходящих радостей в небе Индры, полагающихся за принесение ведических жертв. Но если он оказывается нестойким в йоге, то он лишается и награды, протекающей из упражнений.

297. VI, 40. *Сын мой*. Шанкара поясняет: «tāta» по-санскритски значит «отец», так как отец распространяет («tāp»—натягивать, распространять) себя в сыне. Значит сам отец есть сын, почему сын и называется также «tāta»; ученика также называют «tāta», ибо он для учителя как сын.

298. VI, 41. *Праведников*. Шанкара поясняет: то есть тех, кто совершает ашвамедху (жертвоприношение коня, особенно торжественный и дорого стоящий обряд).

299. VI, 41. *Чистое семейство*, то есть живущее по предписаниям закона (Шанкара); царский или княжеский род (Мадхусудана).

300. VI, 43. *Единение с мудростью*. Упражняющийся в йоге достигает ступени знания, завоеванной им в предшествующих жизнях и отсюда продолжает дальнейшее развитие.

301. VI, 44. *Слово Браммы*, то-есть Веды (ср. II, 52—53). Томсон поясняет: он не приближается в Высшему Духу реально, но только получает ментальное знание от учителей и философов. Дейсен по поводу этого места ссылается на Майтр. Уп. VI, 22, где сказано: «Поистине нужно отличать двух Брахмо: Слово и Не-слово. Через Слово проявляется Безмолвный». В данном случае под «Словом» разумеется «АУМ». Восходя через него (ср. Прашна Уп. 5), достигают исчезновения в Безмолвном, ибо далее сказано: «Это есть Путь, это—Бессмертный, Исчезновение, а потому Блаженство». Мадхусудана замечает, что так было и с самим Арджуной, пришедшим на поле сражения, чтобы научиться йоге. Впрочем, это замечание не гармонирует с II, 6—7.

302. VI, 46. *Действующих*. Многие, с достаточным основанием, придают этому слову здесь значение «выполняющий ритуальные действия» (ср. Сенар и пр.).

303. VI. Главы II—VI излагают йогу, как праксис. Некоторые считают, что здесь изложена йога Патанджали (Дэвис). Вопрос этот уже затронут

в ряде примечаний и в предисловии. Лоринзер считает, что главы VII—XII содержат изложение системы Патанджали и Веданты, но в христианской модификации. Идея Лоринзера, что Гита судто бы является христианизацией браманизма, проводимая им весьма настойчиво в комментариях к его переводу Гиты, не выдерживает критики. Его ссылки и параллели натянуты и бездоказательны.

Название главы варьирует в разных изданиях. Шанкара называет эту главу «Дхьяна йога», определяя дхьяну так: дьяна есть способ достигнуть того, о чем говорится в V, 27—29. Шестая беседа, по мнению Шанкары, есть разъяснение этих шлок. Так как для домохозяина карма есть способ достичь дхьяна-йоги, то Кришна начинает изложение с учения о действии. В этом смысле, по мнению Шанкары, надо понимать и VI, 3. Нельзя думать, что действия предписаны человеку на всю жизнь: когда он достигает йоги, он может отказаться от действий.

Однако Гита учит, что не тот, кто без огня и без обрядов, есть йогин, а тот, кто, исполняя обряды, не думает об их плодах. Такое замечание Шанкары является большой уступкой в его учении о неценности действий для духовного развития.

Название главы не варьирует.

ГЛАВА VII

309. VII, 2. *Знание и осуществление знания.* Томсон поясняет разницу этих двух терминов так: жнана (знание) есть философское, познание, охватывающее, подобно Высшему Существо, вселенскую душу и все другие знания, необходимые для спасения. «Vijñāna» есть специальный род знания, относящийся только к Высшему Духу и его связи с материей. БПС определяет «vijñāna», как распознавание, правильное знание, но всё же знание профанов в противопоставление знанию мудрых (jñāna). Такое понимание БПС подтверждает данным стихом Гиты.

Шлегель переводит «jñāna» через «scientia», а «vijñāna» через «judicium».

Лоринзер проводит параллель между данным текстом и Шветашв. Уп, I, 12.

Интересное исследование терминов даёт Этгертон в юбилейном сборнике Винтерница. Автор указывает, что эти слова в эпическом санскрите, а иногда и в позднейших текстах, встречаются в тесной взаимосвязи, что позволяет отрицать их синонимичность. Однако из контекстов не удаётся выяснить, в чем же именно состоит разница этих двух терминов. Обычно их в переводе не дифференцируют и переводят через «мудрость, знание». Нужно думать, что первоначальный смысл разбираемых слов давно забыт, так как позднейшие комментаторы дают им различные, не согласованные толкования. Рамануджа в комментариях к Гите понимает «jñāna» в смысле знание, а «vijñāna» в смысле «распознавание», то-есть знание отличительных, характерных свойств вещи. За неимением лучшего это

толкование и было принято вообще, хотя оно является скорее формальным, основанным на этимологических соображениях, а не на живом словоупотреблении современного Рамандуже языка. Этгертон указывает текст, дающий возможность судить по существу о значении разбираемых терминов. В «Рассказах Веталы» (есть русский перевод) повествуется о трёх людях, разыскивающих внезапно исчезнувшую девушку. Один из них, упражняясь в «знании» (jñāna), узнаёт местопребывание девушки, попавшей в ловушку к людоеду. Второй обладает «vijñāna», посредством которой он создаёт магическую колесницу и летит на ней к пленнице. Третий—витязь (chuga) сражается с людоедом и, убив его, получает девушку. Таким образом, заключает Этгертон, текст позволяет думать, что «jñāna» есть теоретическое знание, а «vijñāna»—практическое знание, применение теории. Приводимый Этгертоном текст можно датировать лишь приблизительно: он древнее XI в., так как понимание разбираемых слов во времена Рамандужи было утрачено. Этгертон полагает, что Шанкара правильно понимает значение терминов в своём толковании Гиты, хотя его объяснение и не признавали европейские исследователи. Шанкара (VIII или IX в.) является древнейшим комментатором Гиты, Эпоса и Ману. Комментируя III, 41 он говорит, что «jñāna» есть осуществление своей и чужой истины, а «vijñāna» есть опыт, результат собственного восприятия. Гарбе переводит «jñāna» как «Erkenntnis», а «vijñāna» как «Wissen» и поясняет, что «jñāna» есть философская истина, а «vijñāna» есть знание, полученное из опыта. Дейсен передаёт эти термины соответственно через «Erkenntnis» и «Lebenerfahrung» (ср. его перевод III, 41), в других же местах просто через «Wissen». Этгертон передаёт: «теоретическое знание и практическое» и указывает, что перевод БПС неправилен.

305. VII, 3. Обычно эту шлоку понимают, как утвердительное высказывание, но её можно понимать и как вопрос.

306. VII, 4. *Земля*. Шанкара поясняет, что здесь говорится об элементах вообще «tanmātra», земля же упомянута как основной из них (часть вместо целого). Манас здесь назван вместо своей причины—ахамкара, ахамкара же стоит вместо авьякта, соединенной с авидья. Выражение «моя пракрити» говорит о майе, принадлежащей Ишваре. Такое толкование подгоняет систему Гиты под учение поздней Санкхьи.

307. VII, 5. *Низшая она*. Так передаёт большинство переводчиков: Бюрнуф, Леви, Томсон, Сенап, Теланг. Дейсен переводит: «von diese verschiedene». Такой перевод не очень точен и страдает плеоназмом: раз речь идёт о «другой» природе, то этим самым она мыслится отличной от первой. Текст, несомненно, подчеркивает преимущество «инной» природы перед первой, в этом состоит основной смысл высказывания. Слово «арага» совершенно допустимо принять и в смысле «худший, низший».

308. VII, 5. *Ею держится* — таково основное значение глагола «dhat» БПС даёт для этой шлоки значение «состоит». Смысл шлоки довольно неясен, повидимому, здесь речь идёт о Бrame (ср. XIV, 3). Шанкара замечает, что «низшая» природа нечиста и способствует пленению в самсаре.

а высшая природа чиста, это «Кшетраджна», «Знающий поле», **Атман**, который поддерживает жизнь всего мира.

309. *Подвижный мир* — «Jagat» — слово происходит от глагола «gam» и обозначает мир, как процесс, как текучесть (сравнить Рея — «текучая» греков). В местах, где надо особенно подчеркнуть момент текучести мира, мы передаём термин—«jagat» через «**преходящий мир**». Такое представление о мире можно противопоставить статическому представлению «зримого пространства»—«loka» (от «lok»—видеть).

310. VII, 6. *Её лона*. Шанкара говорит: низшая и высшая **яракрити**, «поле» и «Знающий поле» (ср. гл. XIII) являются лоном всех существ. Через эту двойную пракрити Ишвара становится причиной мира. «Etiadyonini» есть сложное прилагательное, означающее буквально «**принадлежащий к этому лону**»; оно согласовано здесь со словом «bhūtāni» (существа). БПС переводит это место: «Entstanden von...» Теланг: «All things are produced from this latter nature». Лоринзер указывает, что этот стих противоречит системе Санкхья. Этгертон обращает внимание, что Шанкара и Рамануджа, а за ними и большинство современных переводчиков (Теланг, Дейсен, Хилл и др.) считают, что выражение «все существа её лона» относится к обеим природам, упомянутым в VII, 4—5. Такое понимание Этгертон считает допустимым по философским соображениям, во всяком случае более приемлемым, чем понимание Сенара, относящего оборот только к низшей природе. Строго говоря, местоимение, по общим правилам, должно относиться к ближайшему существительному соответствующего рода, значит в данном случае к «**высшей природе**», хотя философски такое понимание менее обосновано. Однако, замечает Этгертон, Гита не есть философский трактат. Вообще говоря, Этгертон очень легко признаёт в Гите разные несообразности, не давая себе достаточно труда, чтобы выяснить их. И в данном месте расхождение философских и филологических требований не так уж трудно примирить. Филологические соображения Этгертона совершенно правильны, но они не принуждают отказаться от традиционного понимания этого места: «**две природы**», о которых идёт речь, не разъединены, как в системе Санкхья Пракрити и Пуруша, а связаны иерархической последовательностью эманации. Данная цитата — одно из важных мест, свидетельствующих против понимания учения Гиты в духе дуализма поздней Санкхья, стоящей между Пурушей и Пракрити непреходимую грань. «Высшая природа» Гиты есть «**живая душа**», а не механическое сплетение гун и конгломерат психических волн (вритти) поздней Санкхьи и буддизма. Только низшая природа, происходящая из высшей и органически с ней связанная, носит черты, присущие пракрити Санкхьи. Таким образом, отнесение местоимения к тому или другому существительному сводится к филологическому моменту и не имеет решающего значения для философского понимания текста. Естественно, что все проходят последовательные этапы эволюции и **утверждать** происхождение существ от одной из природ или от обеих **вместе** одинаково правильно в пределах данной системы, подобно тому, как

логически правильно утверждать, что сын происходит от отца или деда (через отца), или от обоих вместе (в последовательной цепи).

311. VII, 7. Гарбе считает, что VII, 7—11 — позднейшая вставка. По поводу VII, 7 Шанкара замечает: нет причины выше Махешвары, он есть единственная причина мира.

312. VII, 8. *Я—вкус воды*. Согласно индийской психологии каждое чувство связано с определенным элементом (стихией): обоняние с землей; вкус с водой, зрение с огнём, осязание с воздухом, слух с эфиром. В данном и следующих стихах упоминается об этих соотношениях, хотя и не полностью, причём иногда говорится о чувстве, иногда же—о предмете чувства.

313. VII, 8. *Права* — (от прапа — жизнь, дыхание жизни) есть ессоживляющий слог «АУМ».

314. VII, 8. *Человечность в людях* — нет нужды суживать и снижать смысл этого стиха, как делают Теланг, Дейсен, придавая смысл «Я—мужское начало в людях». Гарбе тоже переводит «мужская сила в мужчинах». Шанкара очень четко разъясняет: я есмь в индивидууме то, что делает его человеком». Культ Лингама гораздо более свойственен шиванизму, нежели вишнуизму. Сексуальный момент развивался в вишнуизме значительно позже, в период классической литературы, когда придворные поэты изошрялись в воспевании любовных игр Кришны и гопи. Гита, конечно, признаёт творческую силу пола, но не выдвигает её на первый план.

315. VII, 9. *Чистый запах* — Шанкара поясняет, что чистый запах приятен и относится к жнана, а нечистые запахи неприятны и относятся к авидья.

316. VII, 9. *Блеск в огне* — так обычно переводят. БПС даёт для этого места глоссу «бог огня». Слово «vibhāva» означает «светило». Сенар так и переводит: «я сияние в светиле дня», но такой перевод повторяет сказанное в предыдущем стихе и не является обязательным.

317. VII, 9. *Жизнь*. Томсон переводит «жизненность».

318. VII, 10. *Семя* (bija). Тантры особенно развивают учение о «биджа» в мистических спекуляциях о слове, как творческом Логосе (сравн. концепции эллинизма и учение Филона о «словах-семенах» — Logoi spermatikoi. Учение Тантр в этом отношении близко к Каббале. Интересно сравнить «Sephir ha Yezira» и «Varnamalatantra». Данное место Гиты является одним из наиболее ранних зачатков упомянутых спекуляций Тантр. Сравнить также Брихадар. Уп. 1, 5, 3 и сл.

319. VII, 11. *Сила сильных*. Томсон замечает, что здесь речь идёт о «вибхути» (ср. гл. X), то-есть о силах, приобретаемых подвижниками, свободными от вожделений. Учение о «вибхути» было особенно развито школой Патанджали, сутры которого перечисляют ряд таких сил.

320. VII, 11. *Желание*. Томсон даёт двусмысленный перевод: «I am the lust which is prevented by no law», что можно понять и в том смысле, что страсть не противоречит никакому закону и в том, что никакой закон её не сдерживает. Более чётко передаёт Теланг: «I am love unpор-

posed to piety» и поясняет, что есть желания, не выходящие из рамок закона, сообразно предписаниям Шастр, например желание родить сына и пр. Но Теланг слишком суживает смысл подлинника, пользуясь для перевода словом «love», а не «lust», как это правильно делает Томсон. Подлинник даёт слово «kāma», основное, но не единственное значение которого — половое стремление, любовь. Шанкара понимает под «кама» вожделение, страсть, стремление к предметам, не связанным непосредственно с чувством, не предстоящим перед ними, а под словом «gāḡa» — страсть, привязанность к предметам, предстоящим перед чувствами.

321. VII, 12. *Состояния* — «bhāva». Шанкара считает, что в этой шлоке слово «bhāva» означает «существа», а в следующем — «состояния». Гарбе возражает против такого толкования на том основании, что нельзя складывать разное содержание в одно и то же слово, повторенное в высказываниях, непосредственно следующих одно за другим.

322. VII, 12. *Не они во мне*. Теланг поясняет: не они властвуют над мной, но я над ними. Шанкара замечает: все вещи возникают вследствие творческой деятельности (карма) живых существ, произведенной Ишварой, но хотя вещи и возникают из него, он не подвержен им, как подвержены смертные существа, но он управляет ими, а потому они подвержены Ишваре.

323. VII, 14. Это положение Гиты иначе представляет майю, чем Веданта, считающая майю непостижимой. Большинство пересоводчиков не сохраняет санскритского термина, но придают ему разнообразный, подчас спорный смысл, очень ограничивающий это сложнейшее понятие индийской философии; в термин майя разные философские школы Индии вкладывают различное содержание. Бюрнуф переводит «магия», Теланг, Томсон «иллюзия», Дейсен оставляет подлинный термин, а в скобках даёт «Blindwerk», Гарбе переводит «Weitenschein» и в скобках подлинный термин, Махадэва Шастри — «Божественная Иллюзия».

324. VII, 15. *Не обращаются* — так переводят Теланг, Томсон. Бюрнуф даёт несколько иной оттенок «mais ne sauraient me suivre». Близки к нему переводы Дейсена, Леви, Сенара. Но такой оттенок глагола «rgarad» не согласуется с тем, что эти же переводчики дают слову в предыдущем стихе. Принятое ими для данной шлоки значение глагола существенно меняет смысл шлоки и ставит её в противоречие с другим параллельными местами Гиты (ср. IX, 30 и др.). Шлока эта не содержит учения о каком-то предустановленном осуждении злых, как это получается в указанных переводах, она лишь указывает, что злые люди полагаются на асуров, а не на Бхагавана, а потому и противопоставляются тем, о которых говорит шлока 14. Четко передаёт смысл шлоки Гарбе: «Nicht nehmen ihre zuflucht bei mir die übeltäter» и Махадэва Шастри: «Not Me do the evil-doers seek...».

325. VII, 16. *Страждущие*, то-есть такие люди, которые впади в бедствие, подвергаясь нападению тигра, разбойников и пр., «стремящиеся к

знанию»—подразумевается Ишвары; «мудрый»—знающий сущность Вишну. Так комментирует этот стих Шанкара.

326. VII, 16. *Стремящийся к обладанию* — arthārthi. Это слово принято переводить «желающий богатства». Лексически это правильно, но не обязательно. Первое значение слова «artha» есть «цель», а затем уже «польза, богатство», но также и «смысл, способ, знание». БПС словарь дает значения для текстов Гиты: 1, 9, 33—«цель», для II, 46—«польза», «выгода», «барыш»; для II, 58—«вещь, объект, пространство», для III, 18—«богатство, деньги». Таким образом, в самой Гите это слово понимается весьма разнообразно. Понимание «ищущий богатства», в данном случае не убедительно, тем более, что термин стоит на третьем месте в перечислении духовных искателей. Если переводить так, то шлоку возможно понимать только в духе III, 12 и IX, 20—23. Этгертон переводит «ищущие собственных целей», указывая, что большинство переводчиков, следуя Шанкаре, переводит «богатство». Рамануджа дает глоссу «aisvarya» (владычество).

327. VII, 21. Этот стих представляется довольно тёмным. Томсон переводит: «I make that faith of his constant». Бюрнуф: «J'affermis sa foi en ce dieu». Ближе к этому переводят Леви, Сенар, Дейсен. Такой перевод довольно прост и ближе всего к строению фразы подлинника, но он не разъясняет темноту места. Томсон замечает, что если ему не удалось сделать перевод более понятным, чем перевод Шлегеля, то по крайней мере он согласован с буквальным смыслом слов подлинника. Он так объясняет смысл шлоки: «tānu» буквально значит «тело», но в данном случае слово употреблено в смысле объектов культа (богов, демонов, кумиров) в отличие от духовного объекта—Единого Духа. Когда человек, ища выполнения своего желания, обращается к такому объекту, Единый Дух, пребывающий в этом образе, направляет его веру. Такой именно смысл придает этой шлоке и Гарбе, вводя соответственно пояснительные слова. Шанкара толкует данную шлоку в том же духе.

328. VII, 22. *Его благосклонности*. Шлегель замечает, что слово «tasyāradhāna» нужно разбить на два «tasya» и «radhāna», причем рассматривает первое, как относительное местоимение, связанное с «tānu». Томсон справедливо отмечает темноту этой шлоки, представляющей большие трудности для перевода. Принято брать слово «образы» из предыдущей шлоки в качестве дополнения. Действительно, относительное местоимение «tasya» стоит в родительном, множественного, женского рода и может быть отнесено к «tānu» шлоки 21 как по филологическим соображениям, так и по смыслу. В таком случае шлоку нужно понимать так: в каких бы образах кто ни чтит Ишвару, он упрочит веру каждого и исполнит желаемое через чтимый образ. Так именно толкует это место Шанкара.

329. VII, 23. В этом стихе отмечается несущественное разночтение: вместо «alpacetāna» в некоторых изданиях стоит: «alpramedhāna» (ср. у Михальского-Ивенского). Шанкара замечает: «Безумные не различают

сущности Пурушоттамы и его высших проявлений, как человека и как божества».

330. VII, 24. Эта шлока поясняет предыдущую: незнающие верят, что единый, вечно-непроявленный Дух проявляется, как та или иная форма божества. Эти формы живы, как атрибуты, и через них возможно богопознание, но всякая форма относительна. Речь идёт об одном из кардинальных вопросов диалектики: отношении формы и содержания. Данное место представляет большие трудности философского характера: его лаконизм допускает много толкований. Так, Леви переводит: «Inévolué mais entré dans l'évolution ainsi les dérêsonables me supposent...» Сенар: «Pour les ignorants je ne suis qu'un dieu invisible qui c'est manifesté» и поясняет: проявился в образе Васудэвы-Кришны. Томсон переводит: «...think, that I, who am not manifested, am endowed with a manifested form» и поясняет: незнающие полагают, что кто-либо из богов—Брама. Вишну, Шива является самым высшим Духом. Таким образом, заключает Томсон, наш философ сам себе режет глотку. Теланг переводит: «...think me, who am unmanifested, to have become perceptible» и толкует, что невежды не знают реальной божественности Вишну, полагая, что он не выше того, каким он является в человеческом образе, что не даёт им возможности постичь блаженство, проистекающее из его почитания (ср. гл. IX). Шанкара толкует эту шлоку так: невежды думают, что я, вечно пребывающий непроявленным, проявился. В таком духе переводит и Гарбе. Дейсен даёт интересный широко-философский смысл шлоке, понимая её в духе Веданты: «Jene Toren wännen, dass ich nur das unerfaltete (avyaktam, prakrti) bin, welches zur Entfaltung gelangt sei; mein höchstes, unvergängliches, unübersteigliches Wesen aber, das kennen sie nicht».

331. VII, 25. *Я не для всех постижим* — так переводит большинство, следуя толкованию Шанкары. Перевод Левй: «Je ne suis pas la révélation de ce tout», car je suis enveloppé dans l'Union illusoire», хотя филологически возможен, но создаёт большие смысловые трудности; особенно неудачным нужно считать его перевод термина йогамайя, тем более, что перевод «йога» через «Union illusoire» Леви пишет это слово с большой буквы. Очень важным для понимания учения о йоге является толкование Шанкары данной шлоки. Шанкара определяет термин йогамайя, как иллюзию, заключающуюся в единении с тремя гунами или силами пракрити, тогда как йога есть твердая установка сознания на мысли об Ишваре. Йогамайя есть иллюзорное покрывало, скрывающее Атмана от глаз невежд. БПС оставляет термин без перевода и только ссылается на тексты Бхагавата Пураны. Дейсен передает термин через «zauber des Yoga». Катх. Уп. VI, II определяет йогу как «творчество и исчезновение».

332. В некоторых изданиях в этом стихе пропущена частица «tv».

333. VII, 30. В этой шлоке употреблены термины «Adhibhūta, Adhidaiva—yajna». В зависимости от их понимания может быть два разных

перевода шлоки: предлог «adhi» значит «над, сверх», но также и «присутствующий—в», «находящийся в—». Первое значение принимает Томсон, Теланг, Бюрнуф, Гарбе, второе Дейсен, Леви, Сенар. Махадэва Шастри оставляет термины без перевода, но в скобках даёт значение для «адхйбхута»—«материальное существование», для «адхидайва»—«божественное существование» и для «адхиджня» просто «жертва». У Шанкары нет специального комментария к этому стиху. Оба значения возможны не только филологически, но и философски; разнясь в оттенке, они, по существу, выражают одну и ту же мысль: высочайшая Сущность пребывает во всём, тот кто это знает, приобщается высшему Бытию.

Название главы лишь слегка варьирует: Жнана-йога или Жнана Бижмана-йога.

ГЛАВА VIII

334. VIII, 1—3. Формулировка положений, заключающихся в этих шлоках настолько широка, что переводчики вкладывают в них смысл каждый по-своему, иногда совершенно противоположный. Так, слово «svabhāva» — «свое бытие», «своя природа, сущность» относят то к Брахмо (Леви), то к Шри-Кришне (Томсон), то, наконец, к индивидуальной душе (Сенар). Дейсен и Теланг дают значение близкое к даваемому Сенаром.

«Karman» — действие, деятельность здесь обычно понимается как ритуальная деятельность, жертвенное приношение, согласно толкованию Шанкары, который говорит о ведических жертвах рисом и пр., указывая, что именно эти ритуалы являются причиной существования всех существ. (Данное толкование Шанкары свидетельствует против мнения Михальского-Ивенского о III, 10 и сл., как об интерполяции). Толкованию Шанкары следуют Сенар, Теланг Дейсен. Слово «visarga» понимают как «эманация», «причина», но оно также значит «конец». Значение «эманация» принимает Леви, Дейсен принимает значение «свойство» (Beschaffenheit), Махадэва Шастри—«существование», Теланг—«развитие» (development), Гарбе—«возникновение» (Entstehen). В смысле «конец» понимает это слово Томсон. Лоринзер, увлекаясь параллелизмом между Гитой и христианством, трактует разбираемое место в духе христианской догматики, прибегая к большим натяжкам. Касаясь термина «paramātman», он замечает, что, «paramātman» означает «совершенный Дух», тогда как «adyātman» означает «верховный дух, вершина духовной иерархии». Шлегель переводит «Brahman» через «numen», «adhyātman» через «intimus spiritus» и «adhibhūta» через «anima animantium», «adhidaiva» через «numen deorum». Дейсен оставляет слово Брахмо без перевода, «adhyātma» переводит через «das eigene Selbst», «karman»—«das Werk». Пурешоттама через «der höchste Geist», «adhibhūta и adhidaiva» через «Gegenwärtigsein in die Wesen» и «Gegenwärtigsein in den Göttern». Берлинг указывает, что в Анузите все три разбираемые слова имеют иное значение.

335. VII, 3. *Непреходящее* — (aksara) — Шанкара, ссылаясь на Брихадараньяка Уп. III, 8, 9 указывает, что здесь этот термин не значит слог АУМ, но Брахмо, пребывающее в каждом, «pratyagātman-adyātman».

336. VIII, 3. *Карма*—термин оставлен без перевода, так как понимание его весьма разнообразно и требует специального разъяснения. Согласно ортодоксальной традиции, поддерживаемой Шанкарой, здесь под кармой нужно разуметь ведические ритуалы — жертвоприношения рисом и пр., так как эти ритуалы, по ортодоксальному учению, являются причиной мн. проявлений, бытия существ подвижных и неподвижных. Следуя традиции, Теланг переводит: «Кārма есть жертвенное распределение» (visarga), производящая бытие и возникновение всех существ». Текст достаточно тѐмен, чтобы допускать различные толкования, в том числе и ортодоксальное, но оно не обязательно и без всякой натяжки, сохраняя полноту дух подлинника, можно вложить в эту шлоку гораздо более широкий философский смысл, как это делает, например, Гарбе: «Das Brahman ist das unvergängliche Höchste (dessen) Wesen wird das höchste Selbst genannt; die erschaffende Tätigkeit die das Werden und Entstehen der Dinge bewirkt fährt des Namen Werk». Следуя традиционным образам индийской философии, в этой шлоке можно видеть намек на жертвоприношение Пушана. Сравн. также III, 10 и сл. Полное совпадение мыслей данной шлоки и шлок третьей главы, признаваемых Михальским-Ивеньским за интерполяцию, свидетельствуют против мнения этого исследователя.

337. VIII, 4. Место это настолько трудно поддается толкованию, что некоторые переводчики пробуют выправить текст. Так, Томсон переводит: «Adhibūta is, (my) awn undivisible nature, очевидно, читая: «adhibūtaksaro bhāvah». Бюрнуф: «Premier Vivent, la substance divisible, Divinité Première, Principe masculin...»

Шлегель переводит «akshara» через «essentia simplex et individualis», в чем ему следуют Томсон и Бюрнуф и «adhibhūta» через «Natura divina». Шанкара поясняет: «adhibhūta» есть то, что окружает все индивидуальные существа, что образуется всем индивидуальным существованием, преходящим, то-есть всё, что рождено. Подробно разбирается это понятие в МБх XII, 7066—7128. Термин «purusa» Шлегель переводит через «genius»; близко к этому Бюрнуф. Шанкара поясняет, что это есть «Hiranyagarbha» — Вселенский дух, находящийся в Солнце, все поддерживающий и производящий существующее. О ведическом понимании Пуруши см. Соомарасвами Rgveda 10—90—I, JAOS v. 66, № 2, 1946, pp. 145—61.

Кумарасвами указывает, что традиционно «purusa» определяется так: «purī seli 'ti purusa», в таком определении пуруша означает «гражданин»; как граждане наполняют город, так Пуруша наполняет все, наполняет тело (ср. V, 3). Кумарасвами понимает Пурушу, как Вселенского Человека, сближает это понятие с каббалистическим понятием Адама Кадмона. Он указывает, что Пуруша изображался круглолицым Солнцем. Такое определение Пуруши вполне совпадает с определением Шанкары отождествляющим Пурушу и «Hiranyagarbha».

«Adhiyajña» Шанкара понимает, как Вишну (для данного стиха) и ссылается на текст Шрути: «жертвоприношение есть поистине Вишну». Конечно, к такому определению нужно относиться с осторожностью, так как Упанишады изобилуют определениями жертвы в связи с различными божествами. Можно считать, что одним из древнейших философских определений жертвы являются тексты Чханд. Уп., где говорится о человеке, как о жертве (ср. Чханд. Уп. III, 16, 1 и сл.). О вишнуистском определении жертвы, как Наряны-Вишну см. Маханараяна Уп.

Наиболее широкую философскую трактовку VIII, 4 дают Дейсен и Гарбе. «Об учении Гиты о Пурушоттаме» см. статью Sushil Kumar Dev «The probl. of Purusottama in the Gīta» «Calcutta Rev», 1930, 2 (february). Дейсен переводит: «Meine Gegenwart in den Wesen ist mein fließendes Sein; meine Gegenwart in den Göttern ist der Purusha (mein Sein als Purusha) meine Gegenwart in den Opfern ist mein in diesem Leibe verkörpertes Seist». Гарбе переводит: «Das grosse Gewordens ist (allaes) vergängliche Dasein (d. h. die Gesammtheit des Gewordenes) und das höchste Gottheit ist das Urwesen (oder höchstes Wesen), das Opfer bin ich selbst in diesem Leibe».

Перевод Леви термина «purusa» через «le Mâle» мало оправдан филологически и совершенно не оправдан философски.

338. VIII, 6. *Сущность*. Теланг принимает это место в строго-конфессиональном смысле и даёт интерпретирующий перевод: «форму (божества)». В сноске он замечает, что некоторые комментаторы понимают это место широко, придавая выражению смысл «какую бы вещь». В своём понимании выражения Теланг следует толкованиям Шанкары. Европейские переводчики дают смысл: «состояние, бытие» (Дейсен, Томсон, Эгертон и др). Очень удачно выбрал слово Сенар: «existence», такой перевод хотя бы отчасти передаёт многогранность санскритского выражения, но мы считаем выражение «*entité*» (сущность) еще более подходящим. Слишком отвлеченный перевод выхолащивает живое чувство подлинника, слишком конкретный — ослабляет его философское значение, тогда как текст даёт широкое и естественное обобщение обоих моментов.

339. VIII, 8. *Сознанием, не отвлекающимся*. Английское слово «mind», которым пользуются Теланг, Махадэва Шастри слишком суживает смысл подлинника, так как скорее соответствует санскритским терминам «*manas*» или «*бুদ্ধи*» (в зависимости от контекста); гораздо более подходит слово «*esprit*», которым пользуются французские переводчики (Леви, Сенар). Перевод Дейсена «*Geist*» слишком широк, так как он соответствует санскритскому «пуруша», в данном случае дело идёт о волевом воздействии на «психические органы», выражаясь языком индийской психологии, о техническом моменте. Гораздо удачней перевод Гарбе: «*Sinn*». Русское слово «сознание», пожалуй, лучше всего передаёт смысловой объём термина «*cetas*».

340. VIII, 9. *Мудрого, древнего*. Шлегель «*vatem antiquam*»; близко к этому переводит Томсон, Бюрнуф. В ведах слово «*kavi*» применяется по отношению к богам — Агни, Индре (ср. РВ 1, 130, 9 и 2, 23).

341. VIII, 9. *Меньше наименьшего*, ср. Чханд. Уп. III, 14, 3: «Этот мой Атман внутри сердца мал, как рисовое зерно...» «Апогапиуапс» БПС и Бюрнуф читают как превосходную степень от прил. «апи» — маленький. Михальский-Ивёнский читает «апог апиуапс», так читает и большинство переводчиков.

342. VIII, 10. *Между бровей*. Уже в ранних текстах Упанишад встречаются учения о «nāḍi» с их узловыми точками, «лотосами» или «чакрами». Впоследствии это психо-физиологическое учение было широко развито Тантрами (ср. A. Avalōṇ «The Serpent Power», Lond. 1931). Уже Шанкара комментирует эту шлоку в духе учения о «nāḍi». Он пишет, что сила йогии зависит от стойкости ума, возникающей как результат упорного упражнения в самадхи. Сперва читта направляется в лотос сердца (hrdaya pundarika), затем через восходящий канал (nāḍi) — сушумну, — постепенно подчиняя землю и др. элементы (танматра), прана поднимается в область межбровья. Так йогин достигает Высочайшего Духа, заключает Шанкара.

В Тантрах это место называется «ājna cakṛaṇ» (двулепестный чакрам). Достоин внимания, что в учении о «нади» можно уловить начатки учения о функции нервной системы: расположение чакрамов соответствует расположению пограничного ствола и некоторых узловых точек центральной нервной системы, вплоть до «тысячелепестного» чакрама, соответствующего коре больших полушарий, с их бесчисленными «лепестками» — функциями. Ида и пингала соответствуют восходящим (центростремительным) и нисходящим (центробежным) путям, а сушумна — центральной части спинного мозга.

Разночтения в шлоке cetasā nānyagāminā; celasānānvagāminā.

343. VIII, 11. Слово — «pada» в этой шлоке переводят различно: Томсон и Теланг «место», Дейсен «dieses als Wort», причем ссылается на Чханд. Уп. 2, 15. Понимание шлоки зависит от того, какое значение придать слову «akshara» (ср. VIII, 4): его можно перевести как «непреходящее», но часто оно принимает характер технического термина, обозначающего слог АУМ. Шанкара так и понимает его в данном месте. Вот почему в этой шлоке слово акшара оставлено без перевода.

344. VIII, 12. *Заключил манас в сердце*. Этот оборот показывает, что хотя слово «манас» и употребляется в смысле «сердце», как сосредоточия чувств, однако «манас» не тождествен с «hrīd», выражающим скорее анатомическое понятие. Так понимает эти термины и Томсон.

345. VIII, 12. *Достижий твердости в йоге*. БПС даёт для данного места глоссу «dhāraṇa». Дхарана есть направление сознания на определенный предмет, причём в это время задерживается дыхание. Таким образом, БПС понимает данное место в духе восьмиступенной йогии Патанджали, согласно которой дхарана есть шестая ступень йогии и перват из группы «самьяма». Однако слово «дхарана» не является специфическим термином системы Патанджали: оно не раз встречается в Упанишадах именно в смысле устремления ума (манаса) на одно. Оно известно и ранним Упанишадам; так, в Катх. Уп. 6, II сказано: «Это есть йога, твердое удержание (дхарана) чувств». Дейсен делает сноску к своему переводу этого

места: точнее удержание чувств называется «*pratyāhāga*», а манаса — «*dhāraṇa*», причём он ссылается на суты Патанджали II, 54 и III, 1, а также на Майтр. Уп. То и другое место цитированных сутр определяет дхарану так: «Дхарана состоит в том, что кончик языка прижимают к нёбу, подавляют речь, манас и прану (дыхание) и таким образом созерцают Брахмо». Слово дхарана знают и так называемые «йогические», более поздние Упанишады — Кшурика и Амритабинду. Это слово не раз употребляется в философских отделах МБх (ср. напр. XII, 8658 и 11066) именно в том смысле, в каком оно употребляется в Упанишадах. Итак, употребление слова «дхарана» Гитой не является доказательством в пользу того, что Гита знакома с системой Патанджали, но скорее противоположного, ибо Гита употребляет это слово приблизительно так, как оно употребляется в Упанишадах (сравнить особенно Кшурика Уп., где говорится о тайнах «кшурика» — «ножа», который есть дхарана, отсекающая один за другим все члены и органы тела. В Амритабинду Уп. перечисляется шесть, а не 8 ступеней йоги, перечисление делается не в порядке системы Патанджали).

346. VIII, 16. Этот стих Гиты буквально совпадает с Манавадхармашастро 1, 73. Речь идёт о мире Брамь, последний отождествляется в Гите с Пракрити (IV, 3 и VII, 5). Мир Брамь выше мира Индры: это наиболее совершенный из конечных миров, но всё же находится в области майи и гун (ср. XVIII, 40).

347. VIII, 16. *Подлежат возвращению* (*āvartita*). Дэвис, переводя это слово как «вращающийся», замечает, что эта строка не утверждает, что миры должны возвращаться, как переводит Томсон («subject to return»), но что они вращаются между бытием и небытием и *vice versa*. Текст не говорит о душе, как полагает Томсон, а о мирах. Так понимает и Шанкара. Гарбе делает пояснение к стиху: миры, включая и высший из них мир Брамь, как подчиненные личному богу, подлежат возвращениям.

348. Творчество Брамь разделяется на 4 мировых периода: «критая юга — 1 440 000 лет; 2) третья юга — 1 080 000 лет; 3) двая юга — 720 000 лет и 4) кали юга (к этому периоду относится настоящее время) — 360 000 лет. Таким образом, длительность всего цикла равна 3 600 000 лет. К этому нужно прибавить время «сумерок», «утренних» и «вечерних» по 720 000 лет, так что всего получается 4 320 000 лет. Это и есть «махаюга» — великий период. Тысяча таких периодов образуют «кальпа» — «день Брамь»; 360 кальп, дней Брамь — «год Брамь», а 100 лет — «век Брамь», равный таким образом 255 620 000 человеческих лет. За этот период времени мир 36 раз исходит из Брамь и вновь возвращается в него. Текст Гиты говорит о махаюге, 1000 которых равно одному «дню» Брамь; за днём Брамь следует период такой же длительности — «ночь» Брамь. Кришна подчеркивает конечность даже таких астрономических периодов.

349. VIII, 19. *Помимо воли* (*avacha*). Дэвис подчеркивает, что это выражение не значит «против воли», как понимают некоторые, а помимо воли. Аянда даёт глоссу «*asvatantra*», то-есть «не по собственному почину» — «*tantra*» означает «способ», «образ жизни». Шридхара даёт глос-

су «paratantra», то-есть по воле другого. Шанкара поясняет, что при разворачивании миров индивидуальности появляются помимо их воли, как бы просыпаясь к новому дню.

350. VIII, 20. *За пределами...* Речь идёт о пракрити, находящейся в состоянии пралаи в непроявленном виде и о непроявленном духе, как принципе всякого проявления. Эта шлока в разных изданиях читается несколько различно: «vyakto vyaktāt и «vyakto 'vyaktāt».

351. VIII, 23. Михальский-Ивеньский считает шлоки VIII, 23—27 интерполяцией.

352. VIII, 24. Учение о «пути богов» и «пути праоццов» довольно часто встречается в Упанишадах и уже достаточно подробно развито даже в ранних (ср. напр. Чханд. Уп. VII, 5, 10). Так что нет ничего удивительного, что она встречается и в Гите, равно как и в других философских текстах МБх (ср. напр. XII, 10923 и сл.) и поэтому нет достаточных оснований считать это место интерполяцией. Однако шлоки 23—27 смущали многих исследователей. Томсон прямо признаётся, что он их не понимает. Шридхара считает, что «время» значит «путь, указуемый божеством, управляющим временем», таковыми, по мнению Шридхара, являются «огонь» (Агни), «свет». По существу, Шридхара лишь повторяет комментарии этих шлок, данные Шанкарой.

Название главы в разных изданиях очень мало варьирует.

Г Л А В А IX

353. Шанкара в предисловии к этой главе говорит, что в VIII главе изложена йога концентрации «нади», то-есть основных токов организма и дан способ такой концентрации (VIII, 12—13). Чтобы показать, что достичь освобождения можно и другим способом, а не только дхараной, Шри-Кришна продолжает изложение.

354. IX, 1. *Знание* — «vijñānam sākṣatkarā», как поясняет Мадхусудана, указывая, что здесь нужно разумеать непосредственное, интуитивное знание, а потому и «очевидное». Такое знание есть только одно, ведущее к освобождению: это утверждение — «Васудэва есть всё» (VII, 19), а также Чханд. Уп. VII, 15, 2 — «Всё есть Атман» и VI, 2, 1 — «Единый без второго» (адвайта). Ср. прим. к VII, 2.

355. IX, 4. *Неверующие*, то-есть следующие учению асуров (Шанкара).

356. IX, 4. *В непроявленном виде* — некоторые переводчики относят это к миру (Теланг), другие же ко «мной», вкладывая смысл, данный в предлагаемом переводе. Шанкара решительно высказывается именно за такое понимание.

357. IX, 5. *Мою... йогу*. Ананда поясняет, что здесь речь идёт о «собственной форме Ишвары». Шанкара считает, что под «йогой» здесь нужно разумеать царственное сдинение души с материей, что свидетельствует о царственной мощи Ишвары. Дейсен переводит здесь «йога» через «Zauberkunst» (?!).

358. IX, 6. *Акаша* — пятый элемент Пракрити по системе Санкхья, термин этот обычно переводят «эфир» в смысле древнегреческой филосо-

фии, однако такой параллелизм нужно проводить с осторожностью, так как в индийской философии «акаша» входит в систему «грубых элементов», над которыми высится еще ряд тонких — психических элементов и все они, вплоть до ахамкара, относятся к пракрити, то есть к преходящему и даже, согласно учению Адвайты, чисто иллюзорному, тогда как Эфир греков — «предвечен».

359. IX, 8. *В пракрити*. Теланг переводит: «Taking the control of my own nature» и поясняет, что под «природой» здесь нужно понимать «невоспринимаемый принцип». Перевод Теланга основан на толковании Шридхары, который толкует «avasthabya» в смысле «управляя, властвуя».

Бюрнуф переводит: «Immuable dans ma puissance créatrice». Бетлинг указывает на параллелизм этой шлоки и IV, 6 «prakrtim svam adhisthāya» и принимает оба глагола в смысле «mitteis meiner Natur». Гарбе, следуя мнению Бетлинга, в обоих местах переводит «Meine Natur Zufolge» и ссылаясь на шлоку XV, 9, где также употреблено деепричастие «adhisthāya» в смысле «посредством» — «mittels».

Очень искусственное толкование этой шлоке даёт Шанкара: под «пракрити» в первой полушлоке он понимает «авидья», а во второй — «свабхава». Выражение «avashat» он понимает в смысле «не по своей воле, а по воле авидья и других источников зла». Гарбе понимает под «пракрити» в этой шлоке «праматерию» — «Urmaterie».

360. IX, 8. *Я произвожу*. Томсон замечает, что в санскрите с древнейших времен существует единственное слово для обозначения акта творения: глагол «sajj», который значит не «творить» (из ничего), но «изводить, производить».

361. IX, 8. *Помимо воли*. Конец шлоки обычно переводят: «не по воле, а силой природы», понимая здесь «пракрити» в смысле Санкхья. Иногда же переводят «против воли» (Дейсен), но такой перевод сильно искажает подлинник и не соответствует традиционному пониманию шлоки (ср. выше о Шанкаре). В этой шлоке дважды употреблено слово «vachā», что значит «воля, приказ» (от глагола «vich» — «волить», «приказывать», но не «прилагать силу»). Нет основания повторенное в одном предложении слово принимать в разных значениях, придавая ему прямо-таки противоположный смысл: в одном случае психологический, активный, в другом — механический, пассивный. Гита нигде не смешивает «vachā» и «bala», но противопоставляет эти понятия (ср. напр. III, 36: «anischann api... balavad iva»). Везде, где Гита выражает мысль «в силу» «силой» употребляется слово «bala» в инструментальном падеже (ср. VIII, 10: «yogabalena»); в этой же шлоке употреблено и слово «vachā» в отложительном падеже: «vachād», что правильней всего перевести «по приказу», «по воле».

Таким образом, шлока IX, 8 при неразличении этих двух терминов может искажаться дважды: в передаче мысли, что существа втягиваются в мировой процесс против воли, а не помимо воли, как еще не обладающие принципом личности (ахамкара); Гита учит о последовательном развитии миропроявления и поэтому не может быть и речи о каком-то насильст-

вечном вовлечении в мировой процесс существ «против воли», раз самый принцип индивидуальной воли, ахамкара еще не проявлен, а существует только воля «единой Души», о которой Гита говорит как о «первой природе» в 5—6 шлоках этой главы. С другой стороны, выражение «силой природы» вместо «волей природы» придаёт механистический характер мировому процессу в духе поздней Санкхьи, что сильно затемняет понимание учения Гиты о природе и ведёт к смещению двух понятий: ранней и поздней Санкхьи, как это и случалось нередко.

362. IX, 10. Шанкара указывает на параллелизм этого места и Шветашватара Уп. VI, II.

363. IX, 12. Мысль этих шлок подробно развита в гл. XVI. Шлоки довольно трудно поддаются переводу из-за отсутствия соответствующих понятий в европейских языках. Санскритский термин «асура» принято переводить «демон», но такой перевод весьма и весьма относителен. Понятия «суры» и «асуры» в браманизме печётки. В ведической литературе встречается замена одного термина другим. Филологически «асуга» происходит от глагола «asu» и значит «живой». В Риг Веде (1, 108, 6, 8, 86, 1) так называются боги вообще и отдельные божества: Индра и др. Более того, Риг Веда прилагает этот термин даже к представлениям о высочайшем Духе, персонификацией которого является Варуна. Чем позднее тексты, тем реже применяется термин асура к Адитьям и тем чаще он начинает встречаться как слово, выражающее отрицательное понятие. Редко он так употребляется в X книге Риг Веды и весьма часто в Атхарва Веде (ср. БПС). Даже в относительно поздних текстах, например в ранних буддийских суттах, понятия эти смешиваются (ср. Сутта Нипата: «Боги и Индра, пратоцы и асуры воскликнули — это несправедливость!» (о жертвоприношении коров). В позднейшем развитии две основные ветви раннего ведизма, браманизм и маздеизм, использовали анти-тетические термины «сура» и «асура» в противоположных направлениях; маздеизм выработал систему резчайшего дуализма Ахура Мазды (асура) и Аримана (сура), лишь эзотерически находящую свой синтез в Зерване Ажерене; не из юдаизма и не из греко-римских концепций заимствовало христианство свой выраженный дуализм с понятием о «внеположенной бытию» кромешной (внешней) тьме, об уконической природе демонов. Истоки этого учения надо искать именно в маздеизме, идеи которого распространились на запад вместе с митраизмом, сильно влиявшим на раннее христианство.

В противоположность маздеизму, браманизм развивал идеи монизма и даже в наиболее дуалистической из философских традиционных систем Индии, поздней Санкхьи, сохранилось выраженное монистическое ядро, хотя она и признаёт замкнутость каждого атмана, аналогично монадологии Лейбница. В остальных же традиционных системах дуализм всегда не более как атрибутивный, но не субстанциальный. Этика традиционной философии Индии диалектична, а не дуалистична, чему ярким примером может служить Гита. Традиционная философия Индии глубоко разрабатывала субстанциальный монизм. Дуализм Гиты не субстанциален, а только атрибутивен. В основе миропроявления лежит единое начало, еди-

ная пракрити (ср. гл. X и особенно ст. 8). Мифология браманизма не знает безусловного дуализма, все её образы относительны: из тела ракшаза, убитого Рамой, вылетает светлый гандхарва, который ждал минуты смерти как освобождения. В стране Патала прекрасно уживаются и Варуна, и наги, и асуры. Таким образом, термин «асура» не соответствует ни греческому, ни христианскому понятию «демон». Хотя боги и сражаются с асурами, хотя асуры и живут в подземном мире, врата которого находятся на юго-западе (ср. МБх, V, 3756 и сл.), однако, асуры не вполне аналогичны и титанам.

364. IX, 15. *Жертвой мудрости*. Шанкара замечает, что сама мудрость есть жертвоприношение. Мудрость состоит в том, что знающий видит во всём Единое, но это единое он может понимать как Пара-Брахмо, как Атмана, или же, взирая на многообразие форм, утверждать их как обращенные во все стороны лики единого Вишну.

365. IX, 15. *Как Единого*. Теланг поясняет: как Единого почитают те, кто верит, что всё едино, что солнце, луна и пр.—проявления Единого.

366. IX, 16. *Обряд жертвоприношения*. Шанкара так толкует эту шлоку: «kratu» — есть особая ведическая жертва, «уајпа» — есть богопочитание, предписанное Шрути, «svadha» — есть пища, предлагаемая предкам, «aushada» — вообще растения, в частности рис, пшеница и пр. растения, употребляющиеся при жертвоприношениях; «mantra» — есть гимн; исполняемый при возлиянии предкам или богам.

367. IX, 17. Заслуживает внимания, что Гита говорит только о трех Ведах и нигде не упоминает об Атхарва Веде. Из упоминаемых трёх она отдает предпочтение Саман Веде (X, 22), а не Риг Веде. В некоторых местах Гита не определяет числа Вед, а говорит обобщенно: «все Веды» или же просто ставит слово Веда во множественном. Лоринзер считает, что отсутствие в Гите упоминания об Атхарва Веде нельзя принимать как свидетельство создания Гиты ранее Атхарвы, так как многие Упанишады Атхарва Веды цитируются Гитой (Катхака, Шветашватара). Однако указание Лоринзера ошибочно: обе названные Упанишады относятся не к Атхарва, но к Яджур Веде. Томсон считает, что эта шлока охватывает все разделы религии: «vedya», подлежащее познанию, есть область теологии, «ravitra» есть область обрядов, а «Omka» — молитвы.

368. IX, 19. *Сат и асат* — бытие и небытие. Ср. РВ X, 72, 2: «Devānam pūrye yugav asatah sada jāgata» «В первые годы богов сущее (как проявленное) было рождено от несущего (непроявленного). РВ называет Агни «satas gopā» — «хранитель существ» (то-есть мира) (ср прим. к II, 16).

369. IX, 21. Лоринзер, вопреки установившемуся мнению, принимает слово «ripue» не за существительное, а за прилагательное и переводит: «wenn die reipe (Indrawelt) vergangen ist», ссылаясь на текст Шветашватара Уп. IV, 8 и Мунд. Уп. 1, 2, 10.

370. IX, 24. *Отпадают*. Дейсен переводит «... und darum sinken sie herab (in Samsara)». Так понимают и Томсон, Теланг, Сенар. Шанкара понимает это выражение в том смысле, что такие люди не получают плода жертв, ими принесенных, а Махадэва Шастри поясняет толкование

Шанкары, замечая, что они не приносят жертв единому, а потому и не получают освобождения (от самсары) как плода деятельности, так как она не была направлена к освобождению. Леви не даёт интерпретирующего перевода и оставляет неопределенность подлинника.

371. IX, 33. *Чистые брамины* — здесь противоплагаются две высшие касты, браминов и кшатриев (ср. IV, 2) двум низшим — вайшьям и шудрам, стоящим, как замечает Дэвис, согласно законам Ману наравне с тиграми, львами и барсами. Женщинам запрещено совершать ведические ритуалы и произносить ведические мантры, но они могут заниматься йогой и достичь не только небес, но и нирваны. Перевод Дэвиса «*rāraupāyā*» через «зачатые во грехе» вносит не нужный христианизм, что может вызвать неясность понимания. Лучше это выражение понимать в духе XVI, 19.

Название главы в разных изданиях не варьирует.

ГЛАВА X

372. X, 6. *Четыре...* Затруднение в понимании этого стиха заключается в том, что остаётся неясным, куда отнести это числительное. Некоторые относят его к Ману (напр. Дейсен) и тогда нужно переводить: семь великих мудрецов и четыре Ману. Также переводит и Теланг. Бюрнуф даёт интерпретирующий перевод: «четыре Праджapati», а слово Ману ставит во множественном числе, повидимому, руководясь тем же соображением, что и Дэвис, который замечает, что Ману считается не 4, а 14 и каждый из них властвует одну манвантару (*manu+antara*), то-есть 4 330 000 лет. Однако это — пуранический счет: Манавадхармашастра говорит о 7 Ману, причём Ману текущего времени — седьмой. Нужно подчеркнуть, что Гита не знает слова «манвантара» и при разборе Гиты опираться на пуранические тексты можно только с большой осторожностью, равно как и на такие поздние Упанишады, как Рама-уттара-тапаниа Уп. 4. Но представление о Ману как о существе, стоящем между Праджapati и людьми (существами), встречается уже в ранних Упанишадах. Так, в Чханд. Уп. III, II, 4 сказано, что Брама передал учение Праджapati, тот Ману. а Ману — всем существам (ср. Гита IV, 1). Может быть прав Лоринзер, понимающий под «четырьмя древними» вечных Кумаров, сыновей Брами, властвующих над четырьмя сторонами света.

373. X, 6. Дейсен переводит эту шлоку так: «*Meines Wesens sind die sieben vorweltlichen grossen Weisen und die vier Manu's, sie sind meine geistigen Söhne, deren Weltschöpfung diese Wesen sind*». К такому пониманию присоединяются Леви, Сенар. Но такой перевод встречает возражения и по форме и по существу. Непонятно, почему слово «*manasā*», существительное, стоящее в инструментальном падеже ед. числа, переводится прилагательным в именительном множ. числа. По существу же встречает возражение перевод термина «манас» через «духовный», как это делает Дейсен, или через «*Geist*», как это делает Гарбе.

374. X, 6. *Их мир — эти существа*.оборот этот довольно трудно поддается переводу из-за своей сжатости. Дейсен, сохраняя конструкцию подлинника, передаёт слово «loka» через «миротворение». Но возможно, что оборот нужно понимать и несколько в ином смысле. Предлагаемый перевод при его буквальности сохраняет и широту оборота подлинника, не предпреляя того или иного оттенка. Скорее всего шлока может быть истолкована не в том смысле, что мир — порождение Ману, а в смысле, что Ману обладают этим миром; это вполне соответствует общим представлениям о Ману. Махадэва Шастри даёт такой перевод: «The seven Great Rishis of old as well as the four Manus with their thout on Me were born of Manas and theirs are these creatures in the world». Шанкара поясняет, что семь риши (Бригу и др.) и 4 ману того периода, именуемые Sāvarṇās, направив свои мысли на Вишну, получили таким образом от него силу творчества, сами же они произведены только его манасом, а все существа, подвижные и неподвижные, родились от творческой деятельности риши и ману.

375. X, 7. *Проявления* — vibhūti. Шридхара даёт глоссу: «aichvaryalakshana» — знак царственности. Под этим термином разумеются некоторые проявления высшего существа в отдельных вещах и существах. В школе Патанджали это слово приобрело значение технического термина для обозначения некоторых психических и психофизических сил; эти силы обычно приписываются в йогических школах Шиве (но также и Вишну); их может достигнуть и йогин, например — понимания речи всякого существа. В Йогасутрах Патанджали упоминается о 19 таких «вибхути», овладеть которыми должен йогин, занимающийся самайой. Рамануджа толкует: «vibhūtir aichvaryam», то-есть царственные, владычные проявления. Шанкара (а за ним и Анандагири) говорит о «vibhūtir vishtarān», то-есть о «разных проявлениях». Этгертон считает, что в слове «vibhūti» сочетаются оба оттенка и находит перевод Дейсена «Machtentfaltung» (сило-проявление) весьма удачным.

376. X, 8. *Преисполненные любовью*. Слово «bhāva» имеет много значений; для данного места Шанкара даёт глоссу «prtiyukta», то-есть «с любовью» и толкует это выражение в смысле «настойчивое искание истины». Теланг, Дейсен, следуя глоссе Шанкары, переводят «с любовью». Шридхара читает: «Brahmansamanvitāh», что Сенар передаёт через «pensée profonde», а Этгертон «...prevaded with (the proper) state (of mind)» и ссылается на Рамануджу. Леви переводит: «sœur perspicace». Гарбе следует Шанкаре.

377. X, 9. *Предав жизнь* — gataprāna. Шанкара толкует: «Чьи действия или жизнь поглощены мной». Теланг переводит: «умершие во мне» и поясняет, то-есть умершие для мира.

378. X, 11. *Пребывая в их... сути*. Этот стих несколько туманен и понимается двояко. Смысл, предлагаемый в данном переводе, принят Дейсеном, Телангом. Шлегель, Бюрнуф, Томсон, Сенар, Этгертон дают смысл: «Пребывая в моей собственной сути, не нарушая своего Единства». Для обоих толкований можно указать параллельные места в Ги-

те (ср. IV, 14, XVIII, 61 и пр.). Шриджара даёт толкование: помещаясь в функции интеллекта (vritti). Шанкара: пребывая во внутреннем чувстве души (antahkarana). Таким образом, хотя приемлемы оба смысла, однако, за первый говорит традиция индийских комментаторов, он подтверждается также словами Арджуны X, 16.

379. X, 12. *Кров* — так обычно переводят. Шанкара и Рамануджа дают для этого места глоссу «свет».

380. X, 12. *Господом* (vibhu от vibhuti). Этгертон указывает, что Рамануджа не знает этого слова, а Шанкара и другие более поздние толкователи понимают его в смысле «владычно-проявленный». БПС для V, 15 даёт перевод «всемогущий», а для X, 12 — вездесущий.

381. X, 13. *Риши* — певец, слагатель гимнов, мудрец. Риши различаются по классам: высшие из них — дэварииши, полубоги, учителя богов, живущие в небе Индры, из них особенно выделяется Нарада, как действующее лицо многих эпизодов эпоса, и вообще он часто фигурирует в индийской литературе. Второй класс — брахмариши, их глава — Васишта. Раджа риши (риши цари, кшатрин) и махариши, великие риши — два следующих класса. Из этой группы выделяется Бригу Асита — «темноцветный». Асита есть собственное имя владыки тьмы и гор, так зовут и одного слагателя гимнов; равно и Дэвала — слагатель гимнов. Эти два имени часто сливают в одно (ср. напр. Косьма-Демьян), причём «дэвала» (божественный) принимается за эпитет имени Асита. Этгертон считает для данной шлоки Дэвала Асита — одно лицо; Внаса значит «распределение, классификация», отсюда «распределитель, редактор» (Вед и обоих великих эпосов), их автор. В Пуранах насчитывается 28 различных Виас. Лоринзер замечает, что дэвариши Нарада есть изобретатель музыкального инструмента «вина», индийской лиры, почему он и сближает Нараду с библейским Явалом (ср. Берейшис IV, 30), а как автора Пуран и книги законов — с Орфеем. Такие сближения, конечно, слишком поверхностны и недоказательны, но они иллюстрируют способ Лоринзера обращаться с индийскими текстами. Семь Махариши — семь звезд Большой Медведицы.

382. X, 14. *Данавы* — потомки женского отрицательного мифического существа («демона») Дана, боровшейся с богами. Риг Веда насчитывает 7 Данавов. Дана — мать Вритры («завихрение», «облако»). Оба они убиты Индрой.

383. X, 16. Дейсен передаёт это место в виде вопроса, также и Этгертон, Теланг. Но можно понимать эту шлоку и как утверждение, как это делает Томсон, Махадэва Шастри, Гарбе. Так, напр. Гарбе переводит: «Du (allein) könnt mir vollständig künden (welches) deine göttlichen (sind) in welchen Entfaltungen du diesen Welten beständig durchdringst». Томсон, переводя аналогично, замечает, что если глагол «sthā» употребляется с неопределённым причастием, то он получает значение «продолжать».

384. X, 17. *Йогин* или *махайогин* — эпитет, прилагаемый преимущественно к Шиве; «йогини» есть его Шакти. В таком словоупотреблении

«Йога» означает целокупность всего существующего. Сравнить Маханирванатантра (4, 29): «Ты — великая Йогиня, движешься его желанием, творишь, охраняешь, вбираешь этот мир со всем, что есть в нём подвижного и неподвижного». Реже, но и к Вишну-Кришне прилагается эпитет «Йогин».

385. X, 17. *Размышляя о тебе*. Томсон переводит: «How shall I know thee ever considering thee in all points of view» и замечает, что такой перевод оправдывается наличием предлога «pari» в слове «paricip-tayan», придавая, таким образом, обороту смысл: как я должен мысленно открывать тебя в каждой частице вселенной

386. X, 18. *Джанардана* — букв. «побуждающий, утесняющий людей». Шанкара замечает, что эпитет этот выражает мысль, что Вишну-Кришна утесняет грешников и асуров в ад и подвергает их другим наказаниям, а также, что он побуждает людей к основным их целям: развитию и достижению освобождения.

387. X, 20. *Сердце* — āśaya — буквально вместилище, приемник. В данном месте принято это слово переводить через «сердце».

388. V, 21. *Адितья* — сын Адити, Бесконечности. Веды насчитывают их 7, а позднейший браманизм 12 (по числу знаков зодиака), что даёт возможность провести аналогию между Адитьями и 12 старшими олимпийцами. Впрочем, в Ведах как образ самой Адити, так и Адитьев весьма расплывчат и в разное время к Адитьям причисляли разных богов (сравни. Heimann Varuna—Rita—Karman. Festgabe H. Jakobi, Bonn 1926, стр. 201—214 et Colinet Etude sur le mot Aditi, Museon, v. XII, 81—90).

389. X, 21. *Маруты* — боги ветра и бури, составляют свиту Индры, часто упоминаются в Ведах (ср. Weber, Indische Stud, IX, 9).

390. X, 21. *Маричи* — световой атом, луч света. Собственное имя одного из Праджапати (Weber, Indische Studium IX.).

391. X, 21. *Стражей ночи* (накшатра) — созвездия вообще и в частности те из них, которые называются «домами Луны» (астрологическое понятие). Шлегель так и переводит: «Из домов Луны, я — Луна». К такому же толкованию близки Томсон, Бюрнуф.

392. X, 22. *Сама-Веда*. Об отношении Гиты к Ведам см. ряд предыдущих примечаний (II, 41, 45, IX, 20). В данном стихе отмечается то же предпочтение Сама-Веды.

393. X, 22. *Васава* — потомок Васу; эпитет Индры. «Сознание» — так переводит данное место БПС; Дейсен переводит «дух», Гарбе—«сознание». Шанкара поясняет, что «четана» есть разумение, такая функция буддхи или интеллекта, которая проявляется в агрегате тел и индрий.

394. X, 22. *Манас* — здесь назван как центр, синтез «чувств», индрий.

395. X, 23. *Рудра* — «воющий» — в позднейшем браманизме собственное имя владыки Марутов, впоследствии отождествленного с Шивой. Повидимому, это божество дравидическое и лишь позднее вошедшее в браманизм, равно как и сам Шива (ср. E. Arbman Rudra, Uppsala 1922).

396. X, 23. *Шанкара* — «благодетельный» — эпитет Шивы. Достоин внимания, что такими редкими упоминаниями, как в данном стихе, почти только намёками ограничивается в Гите связь с шиванством. В философских текстах МБх есть места, где эта связь сказывается гораздо сильнее (ср. напр. XII, 10669 и сл., XII, 12169 и сл.). Указанные места являются вполне шиванскими текстами, вкрапленными в основной вишнуитский фон. В XII, 13291 и сл. проповедуется полное отождествление Рудры-Шивы и Вишну-Нараяны, в Гите же процесс слияния этих образов еще только намечается, что говорит в пользу более раннего происхождения памятника. Позднейший шиванзм подражал Гите в известном памятнике «Ишвара-Гита».

397. X, 23. *Владыка сокровищ* — эпитет Куберы, как хранителя севера, главы духов глубин и тьмы. *Якши* — гении из свиты Куберы (близкие гномам). *Ракишазы* — злые духи, «демоны».

398. X, 23. *Вазу* — «хороший» — духи, противопоставляемые злым ракшазам. Так назывался один из классов богов, главой которого по древнейшим понятиям был Индра, а по позднейшим — Агни. «Павака» — «очищающий, чистый» — эпитет Агни. Замена в данном стихе Индры Павакой может быть использована как некоторый критерий (в числе прочих) для датировки, хотя бы приблизительной, изучаемого памятника.

399. *Меру* — мифическая золотая гора, ось мира и центр Джамбудвипа (древнее название Индии); гора эта находится в центре других островов, расположенных в Океане, на подобие цветка лотоса. По сказаниям высота Меру равна — переводя на европейские меры — 84 000 миль, из которых 16 находятся под землей. С этой горы четырьмя потоками ниспадает Ганга. В позднейшей йогической символике «меру» есть позвоночный столб, связанный с тремя основными йогическими токами (нада).

400. X, 24. *Брихаспати* — «владыка (небесных) слов», ходатай за людей перед богами; близок Гермесу и Тоту.

401. X, 24. *Скала* — сын Шивы, полководец богов, глава злых духов, вызывающих детские эпидемии.

402. X, 25. *Бригу* — имя одного риши, возникшего как искра из семени Праджapati. Он — творец ведических гимнов (ср. X, 13).

403. X, 25. *Акишара* (см. VIII, 4 и 11). Этот священный слог выражает сущность Брахмо. О нём очень много говорится в Упанишадах.

404. X, 25. *Шопот мантры* — «джапа» — ритуальное произнесение шепотом священных изречений.

405. X, 25. *Хималая* — «место снега, зимы» — название горного хребта.

406. X, 28. *Ашваттха* — фикус религиоза (ср. XV, 1). Об этом дереве см. подробные изыскания Дэйсена в его «Истории всеобщей философии», т. I, кн. 2, стр. 183 и сл.

407. X, 26. Народа, см. прим. к X, 13.

408. X, 26. *Гандхарвы* — небесные музыканты, под музыку которых движутся светила. Читрататха — «имеющий лучистую колесницу» (солнце) — глава гандхарвов.

409. X, 26. *Муни Капила*. БПС даёт этому месту такое толкование: «собственное имя мудреца, отождествляемого с Вишну и считающегося основателем философии Санкхья». Слово Капила означает «рыжий» (цвет обезьяны, «капи»). Дейсен, ссылаясь на Шветашватара Уп., переводит «Красный мудрец», понимая под этим Хираण्याгарбха — «Золотое Семя» первожденный. Образ этот не раз встречается в Упанишадах как символ космического сознания (ср. Дейсен, «Ист. филос.» и перевод Упанишад). Гарбе оставляет слово без перевода. Шанкара не указывает кого следует разуметь под Капилой, но только замечает, что под совершенными (муни) разумеются те, кто достиг высшей дхармы и знания.

410. X, 27. *Уччайшрава* — «с настороженными ушами» — небесный конь, аналогичный Пегасу, он возник из амриты при пахтании богами Океана.

411. X, 27. *Айравата* — «блаженный» — белый слон Индры, тоже возникший при пахтании океана; он поддерживает землю.

412. X, 28. *Ваджра* — громовая стрела, магическая сила мантры (ср. буддийскую мантру «Ваджрапани») — (державший) в руке талисман Ваджра или Дордже.

413. X, 28. *Камадук* — «корова желаний» (ср. III, 10), молоко её есть осуществление желания.

414. X, 28. *Кандарпа* — бог любви, аналогичен Купидону Эросу, изображается также со стрелами, но только цветочными.

415. X, 28. *Вазики* — царь «змиев», особого рода мифических существ, мудрецов, живущих в подземном царстве Патала. Один из таких «змиев» (Шеша) был обвит вокруг Меру во время пахтания океана.

416. *Ананда* — «бесконечный», эпитет змия Шеша, тысячеголового существа, плавающего в океане; на нём покоится Вишну. Спящий на Шеше Вишну — одна из любимейших иконографических тем вишнуитов. (ср. фронтиспис этой книги). В конце каждой кальпы (мирового периода) Шеша изрыгает огонь, уничтожающий состарившийся мир. Он поддерживает землю и причиняет землетрясения, когда зевает. Хотя развитие мифа о Шеше произошло позже, в период Пуран, однако, упоминание о нём и основных его свойствах можно встретить и в МБх (ср. V, 3618 и сл.). Помимо Шеша эпитет «Ананда» прилагается к Рудре-Шиве и Балладеве.

417. X, 29. *Варуна* — «схватывающий, объемлющий» — один из Адитиев, главенствовавших, наряду с Митрой, в древневедический период, когда это был бог (ночного) неба (Уранос греков); в поздневедический период Варуна стал терять первенство, а в браманизме он превратился в бога вод (отражение неба) и совсем утратил своё главенство (Dandekar «Asura Varuna», Ann. of Bhandakar Inst., 1941; Duménil, Ouranos—Varuna, Paris, 1934).

418. X, 29. *Арьяман* — «товарищ, друг» — один из Адитиев, игравший в ведический период значительную роль, хотя и нерезко очерченный мифологически (как, впрочем, многие, даже главные, ведические боже-ства). Чаще всего он фигурирует в тройце: Варуна — Митра — Арья

ман. Это—владыка усопших, близкий Озирису—Хентиуamenti, «владыке западных». Арьяман — один из аспектов солнца.

419. X, 29. *Яма* — «близнец», сын Вивасванта (Солнца), первый из умерших, их владыка и судья, подобно Озирису. Впоследствии — бог справедливости и «дхармы», почему позднейшее толкование его имени было «вяжущий», «покоряющий» (ср. МБх, кн. III, эпизод «Супружеская верность, гл. V). Яма и Ями — первая человеческая чета, подобно Адаму и Еве; Яме аналогичен Гильгамеш ассировавилонских мифов. Этергтон видит в данной шлоке игру слов: «уама»—«samyamatam», что принимает за признак позднейшего, происхождения этого места. Нужно однако возразить, что, наряду с Ямой, Гита упоминает о Варуне и Арьямане в их более раннем понимании.

420. X, 30. *Прахлада* — «радостное возбуждение» — имя благочестивого царя, одного из Дантьев, сына Дити, поклонника Вишну. «Дити» значит ограниченность, имя женского божества, противопологаемого Адити. Дайтьи — враги Адитьев, то-есть богов.

421. X, 30. *Царь зверей* — лев, но может быть и тигр, часто называемый в эпосе царем зверей (ср. «Наль», гл. XII). Эпитет — «тигр среди людей» — обычный эпический титул царей и героев.

422. X, 30. *Вайнатя* — имя по отцу Гаруды, сына Винаты, прятниц и «кочевницы» (вахана) Вишну. Оба больших эпоса уделяют значительное внимание Гаруде как приближенному Вишну.

423. X, 31. *Очистители* — элементы, стихии, в частности ветер, воздух (ср. также прим. к X, 23).

424. X, 31. *Рама* — «черный» — герой эпоса Рамаяна, воплощение Вишну, образ весьма чтимый вишнунитами. Беклинг указывает, что здесь говорится о Парашураме, сыне Ренуки, или Бхараве, сыне Джамадагны.

425. X, 31. *Макара* — какое-то фантастическое морское животное, возможно — дельфин. Шат-чакра-бхеда изображает его в виде фантастической рыбы во втором (половом) чакраме. Макара встречается и в буддийской иконографии. Это — «вахана» Варуны. Следует отметить, что это и название буквы «М», второй в священном слоге (первая называется Акара)

426. X, 31. *Джахнави* — дочь Джанху, патроннимум реки Ганги. Джанху — эпитет мудреца Вишвамитры, великого аскета, о котором не раз повествуется в Эпосе Будучи потревожен в своём созерцании разливом реки Ганги, он её проклял. Уступая просьбам богов, он избрал в себя свое проклятие, отчего Ганга как бы вновь родилась и поэтому стала называться его дочерью.

427. X, 32. *Речь одарённых словом* — так переводит Бюрнуф. Левя: «наука ученых»; Дейсен «тезис диспутирующих»; так же и Махадэва Шастри. Гарбе.

428. X, 33. *Из сочетаний* — *двойца*; «двамдва» есть форма санскритских сложных слов. Шанкара говорит, что здесь этот термин выражает полную координацию частей. «Акара» см. пр. к X, 31.

429. X, 34. *В женищинах*. Бюрнуф вставляет интерпретирующее слово и переводит «среди женских слов», так же делает и Томсон Теланг пояс-

няет, что речь идёт о женских божествах, такого же толкования придерживается и Дейсен, внося соответствующее слово в перевод; аналогично понимает и Сенар. Этгертон переводит «среди женских сущностей». Шанкара указывает, что здесь речь идёт о лучших женских качествах.

430. X, 35. *Брихатсаман* — название гимна Атхарва Веды 5, 5, 19, 2. Шанкара замечает, что этот гимн ведёт к конечному освобождению. Не лишено интереса, что в данном случае отдается предпочтение Атхарва Веде, тогда как в ст. 22 этой же главы главной названа Сама-Веда.

431. X, 35. *Гаятри*. Шанкара говорит, что Гаятри упомянут здесь как главный размер, как средство познать Брахмо. В Панчав. Брам. 7, 6 сказано, что Брихатсаман («Великий гимн») родился от Праджapati и является как бы его старшим сыном. Гаятри есть название размера и вместе с тем определенной мантры, стиха Риг Веды. Слово значит «спасительная песнь». Различают ведический Гаятри, формулу поклонения Савитару, и по настоящее время считающейся самой священной мантрой браманизма, которую брамин должен повторять 3 раза в день (другим же кастам она запрещена; повторение её членом иной касты считается большим грехом). Есть и тантрический Гаятри, который можно произносить всем.

432. X, 35. *Месяц Маргаширша* — соответствует второй половине ноября — первой половине декабря. Название значит «глава зодиака», он также называется «началом года», так как в древности с него начинался год у индийцев (теперь это не так).

433. X, 36. *Игральные кости* — так переводит большинство. Первое значение слова «*dyūta*» есть «игральная кость», переносное же — «битва, сражение», где исход также неверен и обманчив, как и в игре в кости. Соблазн игры в кости для древнего индийца был очень велик, о чем неоднократно свидетельствует МБх (ср. рассказ об игре Юдхишхирь, Наля). Нужно отметить резкую антитетичность стиха: с одной стороны «соблазн и обман», с другой — «правда праведных».

434. X, 37. *Род Вришни* — род Кришны; Васудэва есть имя отца Кришны, оно значит: «Тот, у кого бог — Васу».

435. X, 37. *Дхананджая*. Таким образом Кришна отождествляет себя и Арджуну.

Крофтон сообщает, что в Тронтском колледже в Дублине есть рукопись Бхагавадгиты, где в гл. X после 34 шлоки есть лишняя шлока, которая в исправлении Бетлинга звучит так: из корней я — китайская роза, из элементов—золото; из всех растений я—трава (куша), о радость Панду. Crofton, On the collection of a Manuscript of the Bhagavadgītā, Dublin, 1862. à Michalski — Iwinski, Bhagavadgītā, Paris, 1922.

436. X, 37. *Вьяса*, см. прим. X, 13.

437. X, 37. *Ушана*—в Бхагаватапуране именуется «главой мудрецов». Как мифическое лицо это сын Бригу, планеты Венеры, слагатель гимнов.

438. X, 42. Учение о делимости субстанции многократно встречается в индийской философии и мифах. Так, Вишну одновременно воплощается половиной себя в Раме, по четверти—в его братьях.

Разночтение в стихе вм. «jnātena» — jnāpena.

Название главы не варьирует.

Г Л А В А XI

439. XI, 1. Разночтение: *paṅam guhyam*.

440. XI, 2. Разночтение: *bhavanuṣaṇam*.

441. XI, 6. *Адितья*, см. прим. к X, 21.

«Рудров» в данном стихе это имя поставлено во множественном числе, так как речь идёт о сынах Рудры, обычно отождествляемых с Марутами (см. прим. к X, 21); Маруты считались также сынами Ваю, ветра, это — свита Индры, как громовника.

442. XI, 6. *Ашвины* — близнецы, боги утренних и вечерних сумерок, вполне аналогичны греческим Диаскурам; это — коновожатые Солнца; уже в Ведах отмечается их врачующая сила (ср. Штейнберг Л. Я. Первобытная религия, стр. 127 и сл.).

443. X, 8. *Йога* — о смысле этого термина в данном случае см. прим. к X, 17 «божественное око» — пребывающее над временем и пространством всевидящее око (Солнце, Луна; сравнить «око Гора»; в йогической психофизиологии оком Шивы называется чакрам «Аджна», предпоследний из чакрам, соответствующий межбровью или же шишковидной железе (ср. прим. к ст. VI, 13 и VIII, 10; см. фронтиспис к буквальному переводу); заслуживает внимания, что в биологии шишковидная железа рассматривается как рудиментарный глаз, которым обладали ископаемые пресмыкающиеся. Ясновиденье есть одно из достижений йоги (ср. Йогасутра Патанджали).

В этом стихе отмечается разночтение: «chakyaase».

444. XI, 9. *Гари* — одна из форм Вишну. В Мокшадхарме (МБх, XII, 13226—27) сказано: «Так как я принимаю участие (*haṅ*) в приношениях для подкрепления при жертвах и так как я обладаю прекрасным желто-зелёным цветом (*hari*), то поэтому я именуюсь Гари (*Harī*)».

445. XI, 11. *Вездесущий* (*sarvatomukha*). Шанкара поясняет, что это значит «всепроникающий». Это выражение так объяснено в Нрисинха Уп. 2, 4: «Почему сказано «*sarvatomukham*» — потому что не имея органов чувств, Он видит во все стороны, слышит всё, ходит везде, всё берёт и, проходя всюду, всюду пребывает».

В этом стихе есть разночтение: *devam anantaram*.

446. XI, 16. В этом стихе есть разночтение: *vichvarūpam*.

447. XI, 17. *Диск, жезл и раковина* — традиционные атрибуты Вишну-Кришны, с которыми он часто изображается.

448. XI, 18. Первую половину шлоки можно переводить по-разному, в зависимости от того, какой смысл придать слову «акшарам» и «*vedīṭavut*» (ср. прим. к шл. III, 15 и VIII, 3). Первое слово можно перевести «непреходящее» (Дейсен), принимая слово «*paṅamat*» за его определение; можно принять слово «акшарам» и как специальный термин, обозначающий слог АУМ, как это делает, например, Лёви, кото-

рый переводит: «Ты — высший Слог, подлежащий познанию». Второе слово стоит в форме *partic. perf. passiv.* и его можно принять или за *gerundium*, или за *gerundivum*, то-есть придавать смысл «ведать надлежит» (Дейсен) или «предмет познания, подлежащее познанию» (Левин Томсон, Эгертон).

Второй вариант более обоснован по смыслу. Шанкара не делает замечания о смысле «акшарам» в данной шлоке, но Махадэва Шастри переводит термин как «непреходящее», хотя в Гите это слово встречается и как технический термин для обозначения слога АУМ (ср. прием. к X, 25). Если принять толкование Дейсена, то приходится признать, что Гита учит о высшем, а следовательно, и о низшем непреходящем, что делает мысль очень нечеткой. Предлагаемый перевод придерживается понимания Махадэва Шастри: «*Thou art the Imperishable, the Supreme Being worthy to be known. Thou art the great Abode of the Universe...*»

Как пример другого толкования приведем перевод Левина: «*Tu es la syllabe suprême à connaître, Toi, le suprême appui de l'univers...*»

449. XI, 19. *Бесчисленные руки* — символ могущества, излюбленный в индийской иконографии.

450. XI, 20. *Тройственный мир* — *bhur—bhuvah—svah*—по возгласу ведического Гаятри: земля — межзвездное пространство (воздух) — небо.

451. XI, 21. *В тебя вступают* — так переводит большинство, но можно переводить и как Томсон: «к тебе обращаются» (как к прибежищу).

452. XI, 21. *Совершенных* — «сиддхи». Понятие, близкое к христианскому понятию «святой». Это — обожествленные смертные, знатоки Вед, число которых равно 88 000. Они занимают часть неба между «*Nāgavithi*» (созвездия Овна и Тельца) и «*Saptarishi*» (созв. Большой Медведицы); о них упоминает Рамаяна (1, 14). Академик Баранников понимает «сиддхи» как «олицетворенные сверхъестественные силы, способные выполнять любое желание» (см. его перевод «Рамаяна» Тульси Даса, стр. 529).

453. XI, 22. *Садхья* — класс низших богов, упоминаемый в Риг Веде (напр. X, 90, 16). Саяна называет их «кармадэва» или «исполнителями жертв». Махидхара даёт иное объяснение: он говорит, что садхья бывают двух родов — кармадэвы, делами достигшие своей степени, и «аджанадэва», то-есть прирожденные боги, которые сотворены таковыми Бригой. По Ману они являются потомками Сомасадаса и Вираджа и занимают иерархическое место между вишвадэва и риши. В Пуранах это сыны Дхармы и Садья, дочери Дакша.

454. XI, 22. *Ушмана* — «хлебающие пар пищи» (жертвы), особый вид навий (ср. МСБ, V, 3781 и сл.).

455. X, 25. *Пламя... времени*. Огонь как символ всепожирающего, всеуничтожающего времени, часто встречается в мифологии. В частности индийской; этот символ особенно развит в культе Шивы-Дурги. Шива именуется Кала (время) нилаканта, сине-черный, ибо он жертвенно выпил яд мира, появившийся во время пахтанья океана, и остался неврежден, только шея у него почернела.

456. XI, 25. *Прибежище мира* — так переводят многие: Томсон, Теланг, Леви и др. Дейсен переводит: «наполняющий мир живущих». Это один из эпитетов Вишну.

457. XI, 26. *Сын возничего* — Карна (см. прим. 1, 8).

458. XI, 28. В этом стихе отмечается разнотение: *abhito jvalanti*.

459. XI, 31. *Проявления* — *gravritti* — Шридхара даёт смысл: движение, действие; так переводит Махадэва Шастри. Дэвис переводит «развитие».

460. XI, 32. *Время (Кала)*. В Вишну Пуране сказано (5, 6), что «Кала» есть часть Вишну. Ананда, повидимому, придаёт этому слову значение «смерть», ибо толкует: «Я есмь Кала, потому что разрушаю жизнь всех». Подобным же образом толкует и Шанкара. Европейские переводчики передают слово «Кала» и как «смерть» и как «время».

461. XI, 32. *Помимо тебя*. В предлагаемом переводе сохранена некоторая двусмысленность подлинника: «*rite 'pi tvam*» можно перевести и «кроме тебя», как это делает Бюрнуф, Томсон и др. и «без тебя», то есть без твоего вмешательства, как это делают Теланг, Дейсен. Последнее представляется более обоснованным, так как Арджуна умер, как и другие. «Без тебя» вполне согласуется с дальнейшим: «будь лишь орудием».

462. XI, 33. *Воин стоящий слева*. Томсон указывает такое образование слова «*savyasacin*»: «*savya*» + «*sacin*», подчеркивая, что такая форма встречается только в данном сочетании; Томсон производит её от «теоретического» корня «*sac*» — «гнуть, склонять». Томсон понимает это выражение в смысле: тот, кто сгибает лук левой рукой. Этгертон переводит как обращение: «о лучник-левша». Действительно, «Савьясачин» есть эпитет Арджуны, на что указывает БПС; ссылаясь на данное место Гиты. Но эпитет этот встречается не только в Гите, но и в других текстах МБх, например в эпизоде Бхагавадьяна V книги. Однако такое объяснение и перевод формальны, они не открывают смысла высказывания. Не случайно, что именно в данном стихе Гита единственный раз использует этот эпитет Арджуны. Нужно думать, что смысл шлоки состоит в том, что Шри-Кришна указывает Арджуне не осознавать себя деятелем, подобно воину, стоящему на колеснице справа и ведущему бой, но быть как воин, стоящий слева, со второстепенной стороны и не ведущий боя, а лишь отражающий удары.

463. XI, 38. *Прибежище* — *nidhana* — так толкует это слово Шанкара; словарное значение — «сокровище».

464. XI, 39. *Вая* — бог ветра; *Сома*—бог луны и жертвенного напитка того же имени; Варуна, см. прим. к X, 29. Праджapati, см. прим. к III, 10.

465. XI, 39. *Предок* — «*gravitāmaha*» — Брахма. Шанкара поясняет: отец Брамь; Шридхара — отец Праджapati.

466. XI, 40. *С востока и запада* — так переводят Дейсен, Севар. Можно и «спереди и сзади», как это делают Теланг, Леви и др. В ритуальном смысле у народов востока, обращающихся для молитвы на

восток, слова «восток» и «перед», «запад» и «зад» синонимичны (сравни псалом 138/139 «сзади и спереди ты объемишь меня»).

467. XI, 40. *Движение* — vikrama — это слово переводят различно: Теланг — «слава», Томсон — «мощь», Дейсен — «геройство».

468. XI, 40. *Проникаешь* — так переводят Шлегель, Томсон. Леви переводит: «Ta puissance est sans mesure».

469. XI, 41. В этом стихе есть разночтение: «tavemat».

470. XI, 43. *Его учителя почтеннее*. Есть два варианта чтения этого места: Дэвис, Этгертон, Бюрнуф читают: «gurog gariyam», но в Калькутском издании МБх стоит «gugug gariyam». Этого чтения придерживается Дейсен. В первом случае местоимение «asya» связано с «gugug» (отложит. падеж. ед. ч.). Тогда нужно переводить: «Тебя следует почитать больше, чем его (мира) самого досточтимого учителя или, как это делает Дейсен: «Ты должен почитаться им (миром), как учитель, больше, чем учитель».

Томсон справедливо полагает, что под «учителем мира» следует понимать Брам, который есть светоч всех учителей, так как он преподавал Веды («Слово Брам»). Строение данного предложения Томсон считает аналогичным построению выражения VIII, 9 «anog apiyānsam». Томсон указывает, что второго чтения придерживается Мадхусудана, чему следует Сенар, Теланг, Леви.

В Манавадхармашастре даны следующие указания как почитать гуру: «Кто принимает его как мать, получает этот мир; кто принимает его как отца, получает средний мир; кто постоянно служит гуру, тот получает мир Брам». Шридхара в тексте даёт «gurog», а в комментариях «gugug» и глоссу «gugutaga», то-есть «превосходящий учителя», потому что, добавляет схолиаст, никто в мире не превзойдёт тебя величием. В Бхагавата Пуране сказано, что гуру есть божество.

471. XI, 44. Стих этот Шрадер считает затруднительным для понимания и указывает, что его стараются сделать понятней, внося в текст грамматически неправильное чтение. Автор сомневается, чтобы в Гите мог быть использован образ отношения возлюбленного к возлюбленной для выражения отношений души к богу.

472. XI, 46. *Четырехрукий образ* — Вишну изображается с четырьмя руками, держащими упомянутые в тексте атрибуты. Кришна часто изображается младенцем-ползунком (особенно в статуэтках) или же со свирелью в руках, среди пастушек-гопи (миниаюра). В этих случаях он изображается двуруким, но в изображениях, иллюстрирующих Гиту, Кришна обычно представлен четырехруким, сидящим на козлах крытой колесницы, на крыше которой находится обезьяна (Гануман). Арджуна изображается или сидящим в колеснице, или же стоящим перед Шри-Кришной в молитвенной позе, со сложенными руками (ср. шмуцтитул к литературному переводу).

473. XI, 48. *Посредством изучения* — Шанкара и Шридхара замечают, что здесь говорится об изучении вообще, а не о правильном изучении.

474. Название главы не варьирует.

475. XII, 3. *Незыблемое*. Шанкара понимает это выражение как «обитающий в майе» и поясняет: «*kūta*» обозначает вещь хорошую по видимости и плохую по сущности; здесь это относится к иллюзии, к самсарам, разным мирам, подверженным неведению, полным зла; их называют «*māya*, *avyākṛta*». Ср. Шветашват. Уп. V, 10 и Гита VII, 14. «*Kūtaṣṭha*» есть тот, кто находится в майе как её владыка; буквально это слово переводится «стоящий на вершине», а отсюда — неподвижный, вечный, ср. также прим. к VI, 8.

476. XII, 4. *С уравновешенным умом* — Гарбе переводит: «*Gegent Alle die gleiche Gesinnung hegend*», сравнивая этот стих с VI, 9, он считает, что «*sarabuddhaya*» неправильно переводить «*stets gleichmütig*», как это делает, например Дейсен: «...und auf alle Dinge mit Gleichmut blicken». Этгертон переводит: «*With mental attitude alike to all*» и замечает, что это выражение можно понимать в духе II, 48 как «безразличный к плодам деятельности», так делают Дейсен, Сенар, следуя толкованию Шанкары, или же «равный ко всем существам», как то понимает Гарбе, следуя толкованию Рамануджи и стиху VI, 9. Этгертон правильно замечает, что эти толкования не исключают одно другое. Правильное понимание этого стиха, равно как и II, 48 и VI, 9 очень важно для понимания общего духа произведения: Гита учит не равнодушию, не оторванности от мира, но равновесию (ср. II, 48), беспристрастному отношению ко всем, которое возможно только при условии снятия принципа личности (ахамкара).

477. XII, 5. *Чрезмерен труд* — так переводит данное место БПС, вообще же принято переводить здесь через сравнительную степень: «более тяжел труд» (Дейсен, Гарбе, Леви, Махадэва Шастри). Шанкара также принимает данный оборот в смысле сравнительной степени. Замечим, что слово «*adhika*» значит также «лучший, более ценный».

478. XII, 8. *Затем* — слово «*urdhvam*» собственно означает «направленный вверх», «верхний». Дейсен, Леви понимают здесь это выражение в смысле «стоящий над миром», так как это слово можно отнести к «океану перевоплощений» (самсары), о котором говорится в предыдущем стихе. Томсон даёт интерпретирующий перевод: «*after this life*». Сенар, Теланг принимают, что этим оборотом выражена последовательность действий: «Сначала погрузи ум, а потом ты будешь пребывать...»; тот же смысл придает этому месту и Гарбе, хотя его перевод несколько натянут. Шанкара поясняет, что установка манаса означает устремление к Ишваре своих намерений и мыслей, а установка буддхи — устремление постигающей и определяющей способности. Это обеспечивает пребывание в Ишваре после освобождения от тела. Таким образом, Шанкара принимает для «*urdhvam*» смысл «после», «потусторонне» смерти или самсары.

479. XII, 10. *Совершай действия ради меня*, то-есть пусть целью твоих действий будет постижение меня. Томсон, переводя аналогично, замечает, что это значит, что действия нужно совершать, как жертву мне. Шанкара замечает, что совершение дел во имя Ишвары само по себе ведёт к познанию и таким образом практика йоги становится не обязательной. Нужно сказать, что смысл ст. 10 и 11 почти один и тот же. Шанкара, толкуя ст. 11, ограничивается простым его пересказом.

480. XII, 11. *Предавись единению со мной* — это предложение можно связать с первой половиной шлоки (Дейсен, Леви, Сенар) или со второй (Теланг).

481. XII, 14. *Не отвращается* — такой смысл придают этому обороту многие из переводчиков; БПС придаёт для данной шлоки слову «udvija» смысл «не пятится назад», «не робеет».

482. Название главы не варьирует.

Г Л А В А XIII

483. Шанкара в предисловии к этой главе указывает, что в ней говорится о высшей и низшей природе, о которой упоминается в главе VII.

В главе XII, начиная с 13 стиха, описывается путь саньясина, обладающего знанием истины. В данной главе разъясняется, какая именно истина делает человека дорогим для Ишвары. Материя названа «полем» потому, что она разрушима, плоды дел зреют в ней, как семена в поле. Это тело также называется «кшетра». Тот, кто знает его, как нечто совершенно отделенное от себя, есть «знающий поле».

484. XIII, 1 а. Этой шлоки нет во многих изданиях Гиты и переводчики часто её совсем опускают. Во всяком случае, она и там, где включена в текст, не входит в нумерацию шлок XIII главы.

485. XIII, 1. *Познавший поле* — технический термин индийской философии, означающий Атмана, Пурушу в его отношении к пракрити-материи, «полю». Мокшадхарма (МБх, XII, 12679—80) так определяет «знающего поле»: «То скрытое, непознаваемое, непроявленное, вечное, превосходящее чувства, предметы чувств и все существа—ибо это есть то, что называется «Внутренним Я» (antarātma) существ и «Познающим поле» (kshetrajñā) оно обозначается, как превосходящее три гуны, как Пуруша».

486. XIII, 2. *Знание... есть мудрость*. Слово «yattad» можно читать двумя способами: вместе, как это делает Дейсен, принимая это слово за причастие от глагола «yāt». В таком случае выражение надо перевести «истинное знание» (wahre Erkenntnis—Дейсен). Но можно это слово разбить и на два: «yāt» и «tad». В таком случае получается оттенок, данный в предлагаемом переводе. Хотя в издании Михальского-Ивеньского (и следующего ему Этгертона) и принята вторая транскрипция, однако Этгертоном переводит: (true) knowledge». По поводу этой шлоки Шанкара замечает: «kshetrajñā» есть сам Ишвара. Можно было бы сказать, что раз во всех полях «познающий поле» есть сам Ишвара, то он есть «samsari»

(то-есть, что он подвержен самсаре). Если это не так, то и писание было бы бесполезным. Заключение, что Ишвара подвержен самсаре противоречит всякой очевидности. Явления бхакти были бы невозможны, если бы душа и Ишвара были бы тождественны. Все эти противоречия могут быть объяснены только с точки зрения учения о «знании» и «незнании», передаваемого в смрити и шрути (ср. Катхака Уп. II, 4; Кенупанишад II, 5).

Таким образом, незнающий может считать своё тело за «я» и так совершать дхарму и адхарму. Поэтому «знающий поле» может быть назван индивидуальной душой (*ātman*), подверженной самсаре вследствие незнания. Но в действительности Ишвара несколько не задевается материей. Можно было бы сказать, что раз Ишвара подвержен незнанию, то он подвержен и самсаре. Слово «*samsara*» происходит от «*tamas*» («тьма»), это есть «невосприятие истины», тёмное знание, «авидья», которое не есть свойство познающего, так как оно не действует на него, а только на орудия познания: глаз, ухо и пр. Но тогда можно было бы сказать, что писание бесполезно, раз нет подверженного самсаре. Но это не так. Писание принято всеми. Лишь тогда, когда «познавший поле» становится единым с Ишварой, становится ненужным и писание. Состояния свободы и незнания не реальны, как это полагают дуалисты; если бы они были реальными, то Атман мог бы иметь различные состояния и не был бы неизменным и вечным. Самсара основана только на незнании и существует только для незнающего. Но если спросить, чьё же это, «незнание», то можно ответить: всякого, кто его видит. Вопрос: как оно зримо? Ответ. Этот вопрос не требует ответа, так как если видима «авидья», то видим обладающий «видья». В присутствии хозяина корсвы нечего спрашивать, кто он, и без того это ясно. Этот текст приводится как образец рассуждений Шанкары.

487. XIII, 3. Относительное местоимение «*yat*» на конце первой строчки связывает обе части мысли о поле и познавшем поле (то есть о материи и духе). Для санскритского языка характерно симметричное расположение относительного и указательного местоимений (замечание Томсона).

488. XIII, 3. *Мощь*. Леви без достаточных оснований принимает для слова «*prabhāva*» значение «происхождение» и переводит: «*d'ou sort il?*». Такое понимание противоречит основному положению индийской философии о безначальности духа.

489. XIII, 4. Гарбе считает этот стих позднейшей вставкой. Он считает также, что чтение Бетлинга «*viniscitam*» вместо «*viniscitah*» вполне убедительно, как и его пояснение о брахмасутрах. Михальский-Ивеньский также отмечает, что поправка Бетлинга подтверждается ссылкой на комментатора в издании Махабхараты Кришначарья. Гарбе считает, что взгляды большинства индийских и европейских комментаторов на данную шлоку не убедительны, он считает, что здесь речь идёт именно о сутрах Бадараяны, так как другие сутры с подобным названием не известны. Под «*chandasa*» Гарбе понимает Упанишады.

Михальский-Ивеньский тоже считает данный стих интерполяцией. Нужно признать, что шлока мало вяжется с контекстом и действительно **быть**

может является вставкой, первоначально попавшей в текст, как замечание переписчика. Впоследствии, чтобы не нарушать счет шлок, в некоторых списках был пропущен вопрос Арджуны, хотя и гораздо больше вяжущийся с контекстом и подходящий к общему стилю Гиты, чем XIII, 4. Данная шлока возбуждала много толкований и споров. Переводят её различно. Сущность споров сводится к вопросу, о каких сутрах здесь идёт речь, что важно для решения вопроса о датировке Гиты. Если признать подлинность шлоки и что речь в ней идёт о сутрах Бадараяны, то, как полагает Рамануджа, это явилось бы существенным опорным пунктом для датировки, конечно относительной, так как точная датировка сутр Бадараяны тоже не известна. Бюрнуф, Теланг, Дейсен, Этгертон не считают, что здесь говорится о Брахмасутрах Бадараяны. Также думает и Лоринзер, хотя для подтверждения своей мысли приводит неубедительный довод, что Гита не может цитировать Брахмасутр, так как придерживается философии Санкхья.

Дасгупта придерживает мнения, что в данной шлоке говорится о сутрах Бадараяны. Шанкара даёт следующее пояснение отдельным словам шлоки: «риши» — например Васишта, «гимны» — например Риг Веды. Природа «поля» и «познавшего поле» также мыслятся, как замечает Шанкара, в словах о Брахмо. Слова эти полны рассудительности и не допускают сомнений. Этгертон сомневается, чтобы сутры Бадараяны существовали во времена создания Гиты. Следуя Шанкаре, он переводит: «(ведические) гимны».

490. XIII, 5. Порядок перечисления элементов в этой шлоке не выдержан: более плотные элементы перемешаны с более тонкими, что не соответствует системе Санкхья, хотя Томсон и указывает на такое соответствие. Нужно сказать, что нарушение порядка перечисления ради метрики допускается индийской поэтикой. К шлокам 4—6 Шанкара делает такие пояснения: элементы названы «великими» потому, что они охватывают все свои модификации. Здесь говорится о «тонких» элементах, а не о «грубых», последние названы здесь предметами чувств. Ахамкара есть самость; буддхи упоминается как определение «самости», причём «буддхи» есть «непроявленное» (*avyakta*), это есть непроявленная, недифференцированная сила Ишвары (*Ichvarabakti*), о которой говорится в ст. 14. Таким образом, шлока даёт восьмиричное разделение пракрити. Одиннадцать органов чувств это органы восприятия и органы действия, по пяти в каждой группе; их синтез, манас — шестой. Пять предметов чувств это звук и пр. Таким образом, заключает Шанкара, Ишвара указывает, что именуемое школой вайшешика «качествами Атмана» в действительности является качествами «поля», а не «познавшего поле». Влечение, отвращение и пр.— всё это «поле», так как познаваемо только «поле».

491. XIII, 8. *Сочетания* — *samghatas* — обычно переводится через «аггрегат» (Дейсен) или тело (Теланг, Сенар). Этгертон справедливо возражает против такого перевода на том основании, что в данной шлоке перечисляются не физические элементы, а качества, следуя Хиллу, он передает; «ассоциации», понимая под этим связь органов чувств со своими предметами. Хотя Этгертон и сам нерешительно высказывается за такое

толкование, однако нужно признать, что оно более обосновано, нежели общепринятое.

492. XIII, 8. *Рождения*, то есть перевоплощения.

493. XIII, 11. *Познание*. Шанкара поясняет, что познание Атмана возникает из таких атрибутов, как смирение и пр., считая их за условия, способствующие истинному знанию, цель которого есть спасение.

494. XIII, 12. *Безначален*—«*anadimat param*» — так читает Шанкара, а за ним и большинство современных переводчиков (Дейсен, Теланг и др.). Этгертон, следуя чтению Рамануджи: «*anadi matparam Brahma*» переводит: «Безначальный Брахмо управляется мной». В примечании Этгертон подчеркивает, как он делает это не раз, непоследовательность Гиты и ссылается на XIV, 27, как на место, параллельное данному. Однако он соглашается, что чтение Шанкары вполне приемлемо. В данном случае в непоследовательности можно было бы упрекнуть Рамануджу, а не Гиту (см. также примеч. к XIV, 27). Шанкара указывает, что не во всех Упанишадах Брахмо описывается только отрицательно, по формуле «*neti, neti*» (Брихадар. Уп. III, 8, 8). Можно было бы возразить, говорит Шанкара, что то, о чем ничего нельзя сказать, не существует, но и этого нельзя думать о Брахмо, так как высказывание «существует» уже есть объективизация, а Брахмо есть чистый субъект. Таким образом, продолжает Шанкара, подлежащее познанию, о котором говорится в данной шлоке, лежит за пределами чувств и может быть познано только посредством того, что называется «шабда» («слово»), то-есть через откровение. Это умопостигаемое не может быть похожим на вещи (например на горшок), следовательно, это есть ни «*sat*», ни «*asat*», оно пребывает над познаваемым и над непознаваемым.

495. XIII, 13. Эта шлока — цитата из Шветашвары Уп. III, 16. «Везде уши» — так переводят Теланг, Сенар; Шанкара, Рамануджа понимают выражение: как «везде слыша», чему следуют Дейсен, Этгертон. Впрочем, по существу, оба оборота тождественны по смыслу. Что касается оценки цитат, то для древних памятников и в частности санскритских, к решению вопроса о заимствовании следует подходить с большой осторожностью. Произведения древности сохранялись очень долгое время в Индии по памяти, так как рукописи, вследствие сырого и жаркого климата, очень быстро разрушались. Вследствие изустной передачи многие изречения попадали в разные произведения вне зависимости от процесса созидания данного произведения и поэтому наличие «цитаты» далеко не всегда даёт право заключать о последовательности двух сравниваемых памятников.

496. XIII, 14. *Сверкая качествами чувств*. Существуют две традиции понимания этого стиха. Предлагаемая есть традиция Рамануджи, ее придерживаются Томсон, Теланг, Гарбе и др. Традиции Шанкары придерживается Хилл, Этгертон. Последний переводит: «*Heving the semblance of the qualities of all senses...*».

497. XIII, 17. *Цель познания* — Шанкара поясняет: освобождения; можно перевести и «предмет знания».

498. XIII, 17. *Пребывает* — «dhistham». Шанкара и Рамануджа читают «vistham» — «различно установленный».

499. XIII, 18. *Вступает*. Шанкара, Рамануджа толкуют: «годен».

500. XIII, 19. *Пуруша и Пракрити безначальны*. Об этом см. Дасгупта: «Йога, как философия», стр. 118 (S. Dasgupta. Yoga sa philosophy adn religion. Lond. 1924). Это место трудно объяснить, если не принять, что под Пракрити здесь разумеется Шакти, женская ипостась Пуруши, Великая Мать, Дурга-Лакшми. Шанкара поясняет, что здесь говорится о двух пракрити и что пракрити есть лоно всех существ (ср. VII, 6). В данном стихе Шанкара понимает Пурушу и Пракрити, как две «природы» (пракрити) Ишвары, которые безначальны, как безначален Ишвара. Владычество Ишвары заключается в том, что он обладает двумя упомянутыми природами, ими он производит, поддерживает и разрушает мир. Эти природы безначальны и являются причиной самсары. Некоторые полагают, замечает Шанкара, что так утверждается причинность Ишвары, но если бы Ишвара обладал причинностью, то и самсара была бы вечна, а это противоречит Шрути.

501. XIII, 20. Этой шлоки нет в калькутском издании МБх, 1836 г. Бюрнуф и Теланг читают вместо «kāḡya» — «причина» — «kāya» — «тело». Томсон, Михальский-Ивеньский, Этгертон придерживаются первого чтения. Шанкара, читая «kāya» поясняет: «kāya» есть тело, а «kaḡapaḡ» — его орудия, которых 13 (11 индрий, буддхи, ахамкара). Под «kāḡya» следует понимать пракрити, а под «kaḡapaḡ» — орудия, созданные пракрити: удовольствие, страдание и пр., так как пракрити, производя физические тела, есть причина самсары. Вместо «kaḡapaḡ» Рамануджа читает «kāḡapaḡ», что значит «причина». Её следствие есть «kāḡya» или эманация, «kaḡapaḡ». Закладывая своё рассуждение Шанкара выводит, что пракрити есть источник причины и следствия и захватывает те вещи, которые мыслятся как «kāḡya» и как «kaḡapaḡ». Можно думать, что под «kāḡya» здесь подразумевается 16 «vikarasa» или эманаций, то-есть манас, 10 индрий, пять предметов чувств. Семь из этих эманаций—махат, ахамкара, 5 танматрас (тонких элементов) являются причинно-следственным рядом, причём каждый предыдущий элемент есть причина последующего, поэтому они являются одновременно и «prakriti» и «vikriti» и называются «пракрити-викрити». Это и есть «карана» или причина. Первопричина же есть порождающая пракрити. Пуруша, Ишвара, «Познавший поле»—синонимы, равно, как и наслаждающийся (bhokta). Пуруша есть причина восприятия удовольствия, страдания и пр. Пракрити превращается в причинно-следственный ряд, Пуруша же сознательно его воспринимает и только в этом смысле он есть причина самсары.

Этгертон возражает против такого традиционного понимания шлоки, которому следует большинство переводчиков. Он принимает выражение: «kāḡya—kāḡapaḡ—kartrtva» как сложное существительное, которому окончание «tva» придаёт характер отвлеченности (не причина, а причинность и пр.). Автор указывает, что Дейсен подобным же образом понимает это сложное слово, но он только не прав в том, что суффикс «tva» относит лишь к последнему из составляющих слов («деятельность»), а

не ко всем членам. Этгертон указывает также на полный параллелизм данной шлоки с XVIII, 18, чем и подкрепляет своё толкование. Оба индийских учителя, Шанкара и Рамануджа, понимают эту шлоку в духе философии Санкхья.

502. XIII, 21. Шанкара поясняет: Пуруша вследствие «авидья» принимает пракрити за собственное «я» и поэтому мыслит: «я счастлив, я несчастен и пр.» и таким образом отождествляет себя с предметом своего опыта. Его привязанность к качествам есть причина рождений, то-есть самсары, следовательно, истинной причиной самсары является авидья и кама (страсть). Способ устранения самсары есть «вайрагья», бесстрастность, соединенная с отречением (самньяса).

503. XIII, 22. Шанкара поясняет, что «соглашающийся» есть одобряющий, поощряющий и делателей и действия.

504. XIII, 25. *Преданные вероучению.* Некоторые (Дейсен) понимают слово «шрути» в узком каноническом смысле (Веды, Веданта), но можно, как это делают другие переводчики, понимать это слово и в широком (и буквальном) смысле: «услышанное». Очень удачно переводит Этгертон: «откровение».

505. XIII, 26. *Соединение.* Шанкара поясняет: соединение Пуруши и пракрити не есть отождествление (samāpavāya), то-есть неразличимое соединение, но только «adhāsa», смешение, принятие одного за другого вследствие недостаточной остроты анализа, различения, подобно тому, как можно принять перламутр за серебро, то-есть своеобразная иллюзия, недостаточное знание (mītyajñāna), которую можно уподобить вещи, виденной во сне.

506. XIII, 28. *Сам себе не вредит.* Это место передаётся очень расплывчато и часто даже просто искажается в переводе. Лучше всего оно передано у Дейсена и Этгертона. Последний считает «вполне очевидным», что смысл этого положения таков: кто видит единое «Я» пребывающим всюду, тот не может вредить другому, так как понимает, что тем самым он вредит себе. Такое понимание, хотя и несколько уплощено, но всё же согласуется с духом Гиты. Гораздо слабее пояснение Теланга, ссылающегося на Ишопанишаду и полагающего, что это место надо понимать в том смысле, что не имеющий истинного знания тем самым разрушает себя. Шанкара поясняет: разрушить самого себя можно так: незнающий принимает «не я» за «я» (то-есть принимает за «я» физическое тело и пр.), потом он принимает за «я» нозое тело (полученное при перевоплощении) и т. д. Кто же понимает истинное «Я», Атмана, тот не убивает себя собой же (ср. VI, 5).

507. XIII, 29. В этой шлоке существует разночтение: «prakṛtyaiva sa».

508. Название главы не варьирует.

ГЛАВА XIV

509. XIV, 1. *Далее.* В подлиннике употреблен довольно туманный оборот: «ragam». Буквально это значит «затем», «потом». Многие переводчики понимают это выражение как «отсюда», «вне этого мира», но такое пони-

мание слишком натянуто. Шанкара поясняет, что здесь говорится не о том знании, о котором упоминается в XIII, 7—10, а о знании, касающемся жертвоприношений и пр. Такое знание не ведёт к спасению (освобождению), отчего иное знание названо «лучшим».

510. XIV, 2. *Миротворение*. Слово «sarga» значит «миротворение» (как эманация), особенно в данном контексте в сопоставлении с «пралая». Слово «па vyatanti» Шанкара толкует в смысле «не падают», Мадхусудана: «не разрушаются». Шридхара (и, повидимому, Рамануджа) «не рождаются». Слово sadharmya Шанкара понимает здесь, как «тождество».

511. XIV, 3. Эта шлока представляет большие трудности для понимания и многократно обсуждалась в литературе. Томсон и Лоринзер подчеркивают, что слово «Брахмо» здесь среднего рода, а потому под ним нельзя понимать Брахму, как мифологический образ. Теланг и Дейсен придерживаются мнения Шридхары, понимающим здесь под «Брахмо» пракрити. Так же толкует и Шанкара, указывая, что «уопі» (лоно) здесь значит «мая», состоящая из трёх гун, которая и есть Брахма. Дэвис считает такое понимание ошибочным и как возражение против него приводит текст из Вишну Пураны (4, I, 4): «До мирового яйца существовал святой Брахма (Хираньягарбха, золотое семя), который есть местопребывание святого Вишну». Гумбольд замечает, что Кришна единственен с Брахмо, но Брахмо есть первичная сила, покоящаяся в вечности, а Кришна есть проявленный, личный бог. В предлагаемом переводе сохранён термин подлинника, который по русски имеет форму не среднего, а мужского рода.

512. XIV, 8. *Связывает беспечностью*. Теланг поясняет: к своей дхарме, долгу.

513. XIV, 9. *Привязывает* — samjayate — обычно это слово производится от глагола «sanj». Леви же — от гл. «jī» + «sam» и поэтому переводит «triomphe».

514. XIV, 14. *Чистых миров*, то-есть миров, где пребывают мудрецы, постигшие Высшее. Шридхара и Мадхусудана разъясняют: высшее проявление Брахмо, Хираньягарбха («золотое семя»). Нилаканта говорит, что под познавшими Брахмо нужно разуметь богов. Томсон подчеркивает, что слово «loka» (мир) стоит во множественном числе потому, что здесь речь идёт об относительно высшем, ибо для того, чтобы постигнуть Высшее, требуется преодоление всех гун, а не простое преобладание саттвы. Только относительно этого Высшего можно употребить единственное число. Перевод Дейсена «миров наимудрейших» слишком расплывчат.

515. XIV, 18. *Страстные*. Томсон переводит слово «rajas» через «badness». Такой перевод вряд ли можно считать удачным, он затемняет, а не разъясняет смысл: раджас, не есть «дурная страсть» в европейском значении, но вообще страсть, движение, стремление.

«Верх» и «низ» здесь надо понимать в смысле иерархического ряда воплощений: в нём различают 14 ступеней и три класса, соответственно гунам. К первому классу относится 8 ступеней: Брахма, как высший бог, 2) Праджapati, как родоначальник людей, 3) Саумья или лунное тело,

4) Индра и низшие боги, 5) гандхарвы—слуги, «ангелы», 6) ракшасы, 7) якши, 8) пишача. Во втором классе различается только одна ступень: 9) люди. К третьему классу относятся существа ниже человека, среди которых различают 5 тел: 10) домашний скот, 11) дикие звери, 12) птицы, 13) пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, 14) растения и неорганические тела. Классификация эта приводится Ишваракришной в Санхья Карика (53 шлока). Сравнить также Майтр. Уп. 3, 3—5.

516. XIV, 20. *Давущее начало телу.* Оборот текста двусмыслен. Предлагаемый перевод следует толкованию Шанкары. Так переводят Теланг, Дейсен и многие другие переводчики. Бюрнуф, Хилл, Этгертон следуют толкованию Рамануджи и переводят: «исходящий из тела». Томсон переводит «координированные с телом». Индийские схоласти толкуют это место в том смысле, что тела развиваются из гун. Томсон, не соглашаясь с переводом Шлегеля, «е согроге genitis», настаивает на силе предлога «sam» в слове «samudbhava», которое он понимает, как «совозникающий». Однако общая традиция индийской философии вообще и установка Гиты говорят в пользу толкования, данного Шанкарой, видящего в этой шлоке учение о том, что гуны являются причиной всего миропроявления (сравнить «гуны вращаются в гунах»), а следовательно, и тел. Толкование Томсона не очень убедительно в смысле филологическом, а в философском является прямой натяжкой.

518. XIV, 22. *Озарение, деятельность и заблуждение.* Шанкара и Рамануджа указывают, что это самые характерные черты трёх гун.

XIV, 22. *Не ненавидит.* Гуны вращаются и как волны в океане возникают в пракрити и исчезают в ней, будучи от неё неотделимы. Человек не отвращается от приходящих гун, не смущается мыслью, что он подвергается действию одной из них и поступает по мотивам, рожденным гунами.

519. XIV, 23, см. III, 28.

520. XIV, 27. *Обитель Брахмо* (ср. XIV, 3). Это выражение переводят по разному: Бюрнуф—«обитель бога», Томсон—«представитель высочайшего духа», Теланг—«воплощение Брахмана». Нилаканта комментирует: «высший объект Вед». Шанкара даёт в пояснение такую параллель: «Как воплощенный свет есть солнце, так и воплощенное Брахмо есть Васудэва». Родительный падеж «brahmano» может быть и среднего и мужского рода, что и даёт возможность разных толкований этого выражения.

521. Название главы не варьирует в разных изданиях.

Г Л А В А X V

522. XV, 1. *Ашваттха.* Шанкара замечает, что в этой главе Ишвара описывает самсару. В понимании Шанкары ашваттха и есть самсара. Этгертон считает, что этот образ заимствован из Катх. Уп. VI, 1. Если это так, то толкование Шанкары становится очень сомнительным. В цитированном месте сказано: «Вверх корнями, вниз ветвями стоит вечное дерево ашваттха. Это—Чистый, это—Брахмо, оно называется «бессмертное». в нем покоются все миры и никто не может его превозмочь». Из дальней-

шего видно, что Гита считает необходимым «превозмочь» ашваттху и срубить его, что вполне соответствует пониманию Шанкары. Мысль Шредера, что здесь речь идёт о душе, Этгертон считает абсурдной, с чем нельзя не согласиться.

523. XV, 1. *Тот знаток Вед*. Дэвис считает это место тёмным и видит в нём скрытый выпад против Вед.

524. XV, 3. *Опоры*. БПС для этого места даёт слову «sampratistha» значение «длительность» (Dauer), однако большинство переводчиков придаёт этому слову смысл «опора», «основание» (Дейсен, Этгертон, Теланг и др.), что по смыслу лучше, так как незнание длительности вытекает из предыдущих слов: «Никто не знает ни конца, ни начала...», то-есть длительности; толкование же «опора» вносит новую мысль.

525. XV, 4. *Я привожу*. Так переводят Шлегель, Бюрнуф, Лоринзер. Теланг переводит: «Я намекаю» (I allude), а Дейсен: «...zu ihm, dem unfänglichen Purusha nehme ich mein Zuflucht». Такой перевод вполне возможен филологически, но для философского истолкования труден, так как непонятно от чьего имени произносятся эти слова: если от лица Шри-Кришны, то они не согласуются с контекстом, если же от лица стремящегося бхакты, то оборот окажется очень уж натянутым стилистически. Перевод: «я привожу» (или я намекаю), вполне законный филологически, не создаёт ни философской, ни стилистической натяжки, как создаёт перевод Дейсена (ср. Катх. Уп. V, 15, Шветашват. Уп. VI, 14, Мунд. Уп. II, 2, 10). Дейсен в своём переводе следует толкованию Шанкары, замечаящего по поводу этого стиха, что стремящийся должен стараться познать Вишну.

526. XV, 7. *Частица*. Принято (Теланг, Дейсен) относить определение «sanātana» (вечная) к «apāsha» (частица), но это определение можно, как делает Этгертон, отнести и к «jīva», что не меняет мысли по существу, но делает её более рельефной. Шанкара ставит вопрос, как можно говорить о частице Атмана, раз он неделим, и отвечает, что это объясняется учением XIII главы: «частица» только воображаемая, в силу неведения. См. также прим. X, 42.

527. XV, 7. *Шестой манас* — здесь принимаются во внимание только воспринимające индрии.

528. XV, 8. *Владыка* (Ишвара). Рамануджа поясняет «владыка чувств», то-есть индивидуальная душа; подобно же и Шанкара: «владыка тела и материальных элементов».

529. XV, 11. *В (их) я*. Возвратное местоимение «ātman» стоит здесь в locativus. Можно было бы перевести «в них», как это делает, например, Сенар, но такой перевод несколько уплощает подлинник. Шанкара и Рамануджа полагают, что под этим выражением нужно понимать тело: «в их собственном теле», Шанкара еще примысливает: «их сознании», «их понимании». Во второй полушлоке также употреблено слово «атман», которое Теланг переводит через «разум».

530. XV, 12. *Сияние*. Шанкара говорит, что здесь нужно понимать «свет Вишну или свет сознания».

531. XV, 14. *Вайшванара* — одно из многочисленных названий огня, буквально оно значит: «принадлежащий всем людям» (ср. Брх. Уп. V, 9)

532. XV, 14. *Четверовидная пища*. Шридхара поясняет: 1) проглоченное, 2) выпитое, 3) слизанное, 4) всосанное.

533. XV, 15. Томсон полагает, что вторая полушлока есть позднейшая браманическая вставка. Знание Вед предполагает наличие знания Атмана, и толкование Вед требует наличие способности суждения. По мнению Томсона вся шлока производит впечатление интерполяции, чем, быть может, объясняется и перемена ритма в шлоке.

534. XV, 16. *Преходящий и непреходящий*. Бюрнуф, Томсон переводят «делимый и неделимый», Томсон поясняет: индивидуальная душа, о которой говорится в шлоках 7—11, делима; всеобщая же жизненная энергия (12—15 шлока) называется неделимой, вечной. Дейсен переводит: «преходящий и непреходящий». Возможно, что здесь идёт речь не о душе существ (ахамкара), а об индивидуальном духе, джива и о всеобъемлющем Ишваре (схема системы монад). В таком случае, это место близко к системе Патанджали. Трудность заключается в приложении к «ахамкара» термина «пуруша». Это не согласуется с обычным словоупотреблением в школах индийской философии (ср. прим. к XV, 7).

535. XV, 16. *Стоящий на вершине*, см. прим. к VI, 8 и XII, 3.

536. XV, 20. Шанкара заключает комментарии к этой главе замечанием, что хотя всё, что заключается в Гите, не называется шастрой, но из последнего стиха этой главы видно, что она выделяется особо, как шастра, так как всё учение Гиты кратко изложено в этой главе, и не только Гиты, но и всех Вед, ибо сказано: «Кто знает ашваттха, знает все Веды» (XV, 1) и что «Я есмь то, что познаётся в Ведах» (XV, 15). По мнению Михальского-Ивеньского вторая редакция Гиты заканчивается XV главой; эта редакция, как он полагает, выросла из первичного эпизода Махабхараты, куда входила первая глава и вторая до 38 шлоки (в этом Михальский-Ивеньский согласен с Гарбе). Действительно, концовка XV главы производит впечатление концовки всего произведения. Возможно, что главы XVI, XVII, и частично XVIII—позднейшего происхождения.

537. Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVI

538. XVI, 1. Шанкара замечает, что в этой главе изложено учение о трёх пракрити (природах): божеской, асур и ракшазов. «Душевная чистота» — *satvasamshuddhi*. Шанкара дает глоссы *anāhkarana*, *śattva* и понимает под этим выражением отсутствие обмана, выполнение работы с чистым сердцем и пр. Он замечает, что бесстрашие, чистота сердца и йога по преимуществу образуют божескую природу.

539. XVI, 2. В этой шлоке существует два разночтения: *alolatvam* и *aloluptvam*

540. XVI, 7. *Действие и бездействие* — pravritti, nivritti — так понимают все индийские комментаторы. Эти термины также значат «миро-проявление» и «конец мира». В таком духе переводит Бюрнуф: «эманация и возвращение».

541. XVI, 8. *Без правды*—*asatyam*. Леви переводит «не существует». Если принять такое толкование, то эту шлоку можно рассматривать как полемику против буддистов. Вообще же XVI глава явно полемическая и тон её резко отличается от общего тона Гиты.

542. XVI, 8. *Без основания*. Теланг переводит: «лишенные устойчивых принципов».

XVI, 8. *«Возник не от причин и следствий»*. Есть два понимания этого стиха, существенно отличающиеся одно от другого. Так, Бюрнуф, переводит: «...que le monde est composé de phénomènes se poussant l'un l'autre et n'est rien qu'un jeu d'hasard». Махадэва Шастри переводит: «They say: «the univers is unreal and without basis, without a Lord. created by mutual union with passion for its cause...».

Подобным же образом переводит и Гарбе. Шанкара замечает, что «злые», под которыми он разумеет lokāyatika, отрицают реальность самих себя, а следовательно, и мира, отрицают непреложность дхармы, противопоставляемой адхарме, а следовательно, и карму и Ишвару, утверждающего дхарму. Такие люди считают, что все существа происходят от полового соединения мужчины и женщины, вызванного камой. Теланг, основываясь на традиционных комментариях, указывает, что асурические люди отрицают истинность творения и сохранения мира, признаваемую Ведами и традиционными философскими школами. Они верят в вечность и самобытность материи, то-есть они атеисты, отрицающие закономерное движение духа и пракрити, как проявленной материи, а следовательно, отрицают философскую традицию. Шридхара и Ананда в общем придерживаются толкования Шанкары. Гарбе считает, что к «демоническим» людям Гита относит тех, кто отрицает космогонию Санкхья. Гарбе сообщает также, что в личном письме индийский ученый Гокхала высказал мнение, что в данном стихе Гиты речь идёт не о шраваках, как принято думать, а о ведангистах, которые учат, что Брама, намериваясь сотворить мир, испытал (половое) желание: «So kamyate bahu ayam prajāyati» («Так волея, он (Атман) размножился — Тайт. Уп. 2, 6, 1). Таким образом, Гокхала видит в стихе выпад против Веданты.

543. XVI, 9. *Губящие себя*. Сенар переводит: «funestes à eux mêmes», чаще переводится «погибшие души» (Дейсен, Теланг).

544. XVI, 10. *Начинанья*. Дейсен переводит: eine böse Wahl während. Этгертон переводит слово «asadgrahan»—«ложные сведения», «achucivratāh»—«нечистые начинанья».

545. XVI, 11. Предлагаемый перевод близок переводу Дейсена, но существуют и другие толкования этого места: так, Бюрнуф, Теланг, Этгертон переводят—они стремятся к удовлетворению своих желаний, полагая, что в этом всё.

546. XVI, 19. В *самсаре*. Гарбе, Сенар относят это слово к «ничтожнейшие из людей». Этгертон считает такое толкование ошибочным и настаивает на том, что «в самсаре» относится к «бросаю». Так переводят Теланг, Дейсен. Шридхара переводит слово «самсара» через «миры».

547. XVI, 21. *Губящие человека*. Большинство переводчиков передают слово «ātmanah» через «душа». (Дейсен, Томсон, Леви, Этгертон, Сенар). Однако Теланг, Махадэва Шастри переводят через «the selbst», что точнее по форме, но может вести к недоразумению, так как при таком переводе «ātmanah» принимается не за возвратное местоимение, а за существительное, а значит может быть понято как допущение возможности гибели Атмана, что, конечно, противоречит основным положениям индийской философии, так что Теланг вынужден пояснить: «то-есть делают я» (the selbst) непригодным для высших целей человека. Близкое к этому толкование даёт Шанкара. Томсон замечает, что «гибель» означает падение по лестнице воплощений, что вполне соответствует духу индийской философии (ср. напр. МБх, XII, 11263 и сл. особенно 11290). «Таким образом Атман разлагает под действием пракрити себя самого на множественность...»

Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVII

548. XVII, 1. Шанкара считает, что оборот этого стиха не точен и ведёт к двусмысленности: можно понимать так, что здесь говорится о тех, кто почитает богов, не зная точно предписаний культа, или же о тех, кто почитает богов не по культовым предписаниям, а вопреки им. Но такие люди не обладают верой, а значит не о них и речь, так разрешает сомнение Шанкара.

549. XVII, 2. Шанкара замечает, что Шри-Кришна уточняет смысл ввиду неясности поставленного Арджунной вопроса. Под «svabhāva» надо понимать, по мнению Шанкары, «собственную индивидуальную природу». то-есть выработанную предыдущими воплощениями: склонности, способности и пр.

550. XVII, 3. Построение второй полушлоки довольно запутано. Слово «—тауа» в конце сложных слов принято переводить «считающийся за—», «принимаемый за—». Таким образом, «chṛaddhmayā» следовало бы перевести «состоящий из веры», «образованный верой», как это и делает БПС, ссылаясь на данное место Гиты. В таком духе переводит и большинство переводчиков. Томсон даёт интерпретирующий перевод: «Верующий человек одинаков по своей природе с объектом своей веры».

551. XVII, 4. *Множество бхутов*. Прета и бхута—«навыи и духи». Этого рода духи обычно упоминаются рядом; это духи, вселяющиеся в мертвые тела и создающие иллюзию жизни (ср. 25 рассказов Веталы). Прета—«навыи», покойник вообще, а не прашур, предок (пита); почитание предков предписывается шастрами (ср. I главу 42—43). Бхута это элементарии, духи сти-

хий. Возможно, что здесь под тёмными людьми следует понимать приверженцев дравидических культов; эти культы иногда отличаются крайней жестокостью (ср. Elmore W. Dravidian gods in modern hinduism Univ. Stud. printed by Universt. of Nebraska, v. XV, 1915).

552. XVII, 5. *Непредписанную законом*. Томсон предполагает, что здесь речь идёт об авторитетных писаниях йоги, в частности, о Йогасутрах Патанджали, так как они не дают аскетических предписаний. Однако это мнение можно оспаривать: «шастрами» называются только Веда и Упанишады, остальные же писания называются «шрути»; в Упанишадах встречаются аскетические предписания.

553. XVII, 6. В этой шлоке есть разночтение: «karshayaūtah».

554. XVII, 10. *Испорченная пища*. Шанкара поясняет, что под этим надо понимать полусваренную пищу, буквально «сваренную 3 часа тому назад», так как сутки делились на 12 дневных и 12 ночных часов, которые распределялись на группы в 3 часа — «уата». Таким образом «gata-yata» есть пища прошедшей «уата», то-есть приготовленная 3 часа тому назад. Леви понимает под этим термином оставшуюся от трапезы пищу («уже подававшуюся»); такая пища была запрещена всем высшим кастам.

555. XVII, 13. *Без даров*. Дейсен переводит «ohne Opferlohn», то-есть без вознаграждения брамина, совершавшего обряд.

556. XVII, 14. *Наставников или родителей* («гуру» значит и то и другое).

557. XVII, 18. *Здесь* — Шлегель переводит: secundam rationem postquam».

558. XVII, 23. *Брахманы* — здесь можно понимать и в смысле касты браминов и в смысле канонических писаний «Брахманы».

559. XVII, 27. *Его ради*. Так переводит Теланг, поясняет, что под этим нужно понимать действия, совершенные ради Брахмо или не ради целей, указанных в первой полушлоке. Другие переводчики (Бюрнуф, Томсон, Сенар, Этгертон) относят вторую половину шлоки только к действиям, перечисленным в первой половине. Филологически это не обязательно, а смысл при таком толковании сильно уплотняется, лишает мысль важного оттенка, выраженного подлинником. Естественно, что раз действия, дары и аскеза именуются «сат», то и всё, что способствует этому должно так называться. Таким образом, принятый названными исследователями перевод сводит мысль к простой тавтологии, тогда как мысль подлинника глубже: Гита, давая новые формы, не отрицает старых, ведических, а только расширяет их: Кришна, называя ведические обряды «сат», учит понимать их как средство достижения Единого. Эта мысль особенно подчёркивается следующей шлокой, отрицающей пустую обрядность, осуждающей её. Теланг замечает: слова Ом—Тат—Сат употребляются особо, специфически. Нилаканта указывает, что «Ом» произносится при совершении действия, вне зависимости от того, приятна ли оно, желанно ли совершающему. «Тат» употребляется лишь в те-

случаях, когда действие совершается без желания, без заинтересованности личной. Согласно Шанкаре слово «Сат употребляется лишь в тех случаях, когда констатируется действительное существование, например при рождении первого сына.

560. Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVIII

561. XVIII, 1. Шанкара считает, что эта глава излагает всю практику не только Гиты, но и всех Вед. Он придаёт этой главе большое значение и снабжает её обильными комментариями.

562. XVIII, 2. Очень трудно подобрать соответствующие термины для слов «самьяса» и «тьяга» в европейских языках за отсутствием адекватных понятий. Но даже в санскритском эти слова настолько близки, что смешиваются в одном и том же тексте, как например в данном месте Гиты. Шанкара замечает, что оба термина значат приблизительно одно и то же.

563. XVIII, 7. *Установленные действия*. Томсон переводит «необходимые», понимая под этим действия, относящиеся к кастовым обязанностям.

564. XVIII, 11. *Воплощенный* — буквально «носитель тела». Здесь это слово употреблено в смысле человека, как носителя тела и существа физического мира в противоположность II, 13, где слово употреблено в смысле «воплощенный дух».

565. XVIII, 13. *Исследуемые размышлением* — можно перевести и «возвешенные в (системе) Санкхья». Об отношении Гиты к школе Санкхья уже не раз шла речь (см. «Введение», примеч. к II, 39 и пр.). Шанкара и Мадхусудана полагают, что в этом стихе говорится о Веданте (Упанишадах), а Шридхара, что о школе Санкхья. Таким образом, и у традиционных комментаторов нет единства в понимании данного вопроса.

566. XVIII, 14. Шанкара поясняет: «предмет» или «место», то-есть тело, как вместилище желаний. «Деятель» — наслаждающийся, введенный в заблуждение через «упадхи», он принимает участие в качествах. Само слово «упадхи» означает: 1) обман, 2) определение, атрибут и тот, кто соединяет себя с ним. «Функции», то-есть «ваю» (например вдыхание и выдыхание и пр.). «Божество», то-есть Адити и другие боги, с помощью которых органы получают способность действовать.

Согласно индийской традиции, особенно развитой позднейшей йогой и тантрами, каждый орган управляется определенным божеством — в этом заключается смысл толкования Шанкары. Однако нет необходимости придавать такое значение довольно сжатому выражению Гиты. Впрочем, учение, о котором говорит Шанкара, можно встретить уже в Упанишадах, особенно позднейших, так что даже если принять смысл, вкладываемый в данный стих самым ранним комментатором Гиты, то и в таком случае на данный текст нельзя опираться, как на критерий о времени создания Гиты.

Теланг замечает, что если данную шлоку понимать в духе Санкхьи Капила или Ишварыкришны, то слово «daivam» «следует переводить не «божество» (как это делает сам Теланг), но «судьба», что и делает не только Гарбе, но и Дейсен, хотя последний и отрицает непосредственную связь Гиты с поздней Санкхьей.

Этгертон замечает, что много усилий было употреблено, чтобы придать этой шлоке слишком глубокий философский смысл и в частности подогнать её под мерку поздней Санкхьи. Этгертон считает в корне ошибочным подгонять каждый из перечисленных в шлоке факторов под таттвы системы Санкхьи или под понятие органов тела. Все перечисленные термины, утверждает Этгертон, надо понимать как можно проще, так что данная шлока не нуждается ни в каких комментариях. Однако Этгертон всё же переводит «daivam» через «Fate» и пишет это слово с прописной буквы, тем самым приближая смысл шлоки к системе Санкхьи.

567. XVIII, 17. Шанкара указывает, что в данном стихе даётся определение того, кто достиг высшей мудрости, способен видеть Атмана во всём и не отождествлять его с преходящим. Шанкара ставит эту шлоку в параллель с Мунд. Уп. II, 1, 2, где сказано, что Пуруша без дыхания, без желаний, чист, выше высочайшего Непреходящего (акшарам). Дейсен понимает эти термины Упанишады, как «пра-субъект» и «пра-объект». Выражение «чист» Шанкара понимает в том смысле, что «antahkārana», буддхи, является «upādhi» Атмана, не окрашен, а потому не отождествляет себя с поступком и не может, совершая беззаконие (адхарму) раскаиваться, мыслить, что за убийство полагается пребывание в нараке (аду) и пр. Отвечая на воображаемое возражение, что положение Гиты: «убивая все существа, он не убивает» противоречиво, Шанкара указывает, что утверждение об убийстве делается с точки зрения обычного сознания, отождествляющего себя с поступками, которые в действительности совершают гуны, а утверждение, что Атман не убивает, делается с точки зрения абсолютного знания Атмана, который не действует, ибо неподвижен, как это многократно утверждает Гита.

569. XVIII, 18. Томсон замечает, что согласно истинной мудрости, побуждением к действию является стремление к освобождению (мокша). «Познающий» здесь значит физический индивидуум. Этгертон указывает на параллелизм этого места с XIII, 29, но в данном стихе слово «gāḡa» стиха XIII, 29 неудачно и неполно, по мнению Этгертона, заменено словом «kaḡaṡa».

XVIII, 19. Этгертон подчеркивает ошибочность взгляда Шанкары (которому в данном случае следует Гарбе), что здесь речь идёт о системе Санкхьи, но Этгертон слишком категорически приписывает такое же мнение и Телангу, который переводит: «in the enumeration of qualities» «и только замечает, что такое перечисление существует и в системе Санкхьи, системе Капила».

570. XVIII, 36. *Повторение*. Теланг, Томсон и особенно решительно Этгертон придают выражению смысл «после упражнений». Предлагаемый перевод следует Дейсену.

571. XVIII, 37. *Ясности сознания Атмана* — так понимает Рамануджа, которому следуют Сенар, Теланг и др. Дейсен, а за ним Этгертон, переводят: «Рожденная от чистоты души и интеллекта».

572. XVIII, 41. Шанкара замечает, что о шудрах здесь упомянуто особо, так как у них — одно рождение и они не имеют права изучать Веду.

«*Создание своей природе*» — Шанкара поясняет, что «свабхава» есть — пракрити Ишвары, состоящая из трёх гун; он же предлагает и другое объяснение: браминам свойственна саттвическая природа, кшатриям — природа раджас только с прибавлением саттвы; природа вайшьев образована соединением раджас и тамас; природа шудр образована соединением тамас и раджас. «Свабха» можно также понимать, как качества, выработанные в прежних рождениях.

573. XVIII, 42. *Вера* — «astikya» — происходит от глагола «asti». Схоласт указывает, что смысл слова — утверждение существования мира духовного.

574. XVIII, 46. *Совершенство*. Нилаканта поясняет, что под этим надо понимать силу сопротивляться заблуждению, а Шанкара настаивает, что совершенства можно достигнуть только выполнением своего долга, на что и указывает следующий стих.

575. XVIII, 48. По поводу этого стиха Шанкара пространно полемизирует со школой Сканда и Вайшешика и утверждает, что для человека, не знающего Атмана, недостижимо полное оставление дел, своей дхармы: чужая дхарма опасна.

576. XVIII, 49. Шанкара замечает, что йогин, выполняющий карму (карма-йогин), только достигает пути мудрости, плод которого — «совершенство неделанья», Гита описывает ниже.

577. XVIII, 53. *Достоин Брахмо* — так переводят Теланг и многие другие. Томсон переводит: «Он созрел для условий Высшего Бытия».

578. XVIII, 54. *Став Брахмо*, то-есть постигнув своё елиньство с Брахмо.

579. XVIII, 63. Шанкара задаётся вопросом, что же, по учению Гиты, является способом достижения высшего блаженства: жнана или карма. В XIII, 12 и XVIII, 55 утверждается, что блаженство достигается только знанием, с другой же стороны, Гита предписывает совершать действия. Блаженство не достигается, утверждает Шанкара, выполнением кармы или сочетанием практики и знания. Если вода стекается со всех сторон (II, 46), то никто не станет заботиться об устройстве особого водоёма; так и жнана не нуждается в действиях для устранения незнания. Значит жнана и есть искомое средство. Не создавая желанных дел, мы не создаём и причин к будущему рождению, карма исчерпывается и «Я» освобождается. Шрути говорят, что нет иного пути к освобождению, как знание (Швет, Уп. III, 8). Невежды, следующие карме, не могут приблизиться

к Ишваре, даже посвящая ему дела, они могут только вступить на высший путь оставления дел — утверждает Шанкара. Всякая карма порождается незнанием (авидья). Карма, предписываемая Шастрами, имеет в виду только невежд. Шрути авторитетны только в вещах, не подлежащих непосредственному восприятию и познанию, то-есть лишь в том, что за пределами человеческого опыта, в вопросах же, доступных восприятию, Шрути не авторитетны. Так, сколько бы ни утверждали Шрути, что огонь холоден, это не изменит действительности. Поэтому Шрути, учащие о карме не авторитетны, но лишь учащие о Брахмо — заключает Шанкара.

580. XVIII, 70. Шанкара говорит, что есть 5 видов жертв: «виддхи» — ритуал, «джапа» — произносимая мантра, «манаса» — умственная молитва и «джнана яджи» — жертва мудрости, наивысшая из жертв.

581. XVIII, 73. Шанкара говорит: заблуждение есть рожденная невежеством причина самсары. «Смрити» Шанкара здесь понимает буквально: «память» (а не «священное предание») об истинной природе Атмана. Когда такая память достигнута, то исчезают все сомнения сердца, все вопросы. Утверждение Арджуны надо понимать в том смысле, что он освободился от дел, достиг конца, цели жизни (Шанкара).

Название главы не варьирует.



БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ

Mahābhārata — Calcutta, 1836.

Mahābhārata — Calcutta, 1906—10 (ed. Tarkāranta).

Mahābhārata — Poona, 1927—45.

(For the first time crit. edit. by the Belvalkar Inst.) и отдельное издание *Bhagavadgītā*. Poona, 1945, 108 p.p.

ИЗДАНИЯ ГИТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ

Gitābhasha — By Chri Chankarācarya a. Anandagiri, Poona, 1897

Gitābhasha — By Madhusūdana. Bomb., 1879.

Gitābhasha — By Praychacabhashya, Poona, 1901.

Gitābhasha — By Madhusūdana Sarasvati, Poona, 1901.

Gitābhasha — By Chri Hansa Yogin, v. 1—2, Madras, 1922—24.

Gitābhasha — By Mahārishis Gobhila, Madras, 1917.

Gitābhasha — By Brāhmanandagiri (Chri Vani Chastra ser. № 12), 1912.

Gitābhasha — By Bālabhadin, Bomb., 1893.

ИЗДАНИЯ В ТРАНСКРИПЦИИ

Bhagavadgītā ed. Schlegeli (ed. 2 mit Lassen) (с латинским переводом) Bonn, 1946.

Bhagavad Gītā ed. Burnouf, Paris, 1859 (с французским переводом)

Bhagavad Gītā ed. Michalski-Iwonski. Paris — Varsovie, 1922

ОСНОВНЫЕ ПЕРЕВОДЫ ГИТЫ

Английские

Wilkins — *The Bhāgavat Geetā or dialogs of Kṛeeshnā and Arjoon*. Lond., 1785.

Thomson — *The Bhagavadgītā*, Hertford, 1855.

Telang — *The Bhagavadgītā* (in *The Sacred Books of the East*. V VIII), Oxford, 1882.

Davis J. — *The Bhagavadgītā*, Tübing. Orient. Ser. № 31, 1882.

Mahādeva Chastri — *The Bhagavadgītā with the comment.* by Chri Chankarācarya, Madras, 1897.

- Besant A. and B. h. Das — The Bhagavadgitā, 1905.
 Barnett — The Bhagavadgitā, Lond., 1905.
 Johnson — The Bhagavadgitā, N-Y, 1908.
 Hill — The Bhagavadgitā, Oxford, 1928.
 Ichvaradatta — Rāmanuja's commentary on the Bhagavadgitā.
 Hyderabad (Deccan), 1930.
 Sarama — Bhagavadgitā (a students edit.), Madras, 1930.
 Arnold E. — The Song Celestial or Bhagavad Gitā, Lond., 1935.
 Nikhilananda — The Bhagavadgitā, Rāmkrishna — Vivekananda
 centr. edit., 1944.
 Egterton F. — Bhagavad Gitā, V. 1—2, Harvard Univ. Press, 1946,
 (with transcr. of the text).
 Radhakrishnan S., N-Y, 1948.

Французские

- Burnouf E. — Le Chant du Bienheureux, Paris, 1859 (avec une
 transcr. du texte).
 Senart E. — La Bhagavadgitā, Paris, 1922.
 St. Michalski-Ivienski — Bhagavadgitā, Paris, 1923.
 Lèvi S. — La Bhagavadgitā, Paris, 1938.

Латинские

- Schlegel ed. 2 mit Lassen — Bhagavadgitā, Bonn, 1846.

Немецкие

- Paiper E. — Bhagavadgitā. Leipz., 1834 (in yamb. Vers.).
 Lorinser — Die Bhagavadgitā, Bresl., 1896.
 Garbe R. — Die Bhagavadgitā. Leipz., 1921 (2 Aufl.).
 Deussen P. — Vier Philosoph. Texte des Mahābhāratam. Leipz., 1922,
 (2 Aufl., s. 33—107).

Польские

- Lange A. — Mahā-Bhārata. Brody, 1911 (Bhagavadgitā p.p. 184—
 246, перевод перевода Бюрнуфа).
 St. Michalski-Iwienski — Bhagavadgitā (ed. 3 1923).

Русские

- Новиков Н. Багуат — Гета или Беседа Кришны с Арджу-
 ном, М., 1788.
 Казначеева А. П. — Бхагавад Гита, Владимир, 1909.
 Каминская и Манциарли — Бхагавадгита. «Перевод с англий-
 ского и санскритского», Калуга, 1914.

ОБЩАЯ Л И Т Е Р А Т У Р А

- Баранников А. Н. — Рамайна Тульси Даса. М.—Л., 1948.
- Сикорский — Психиатрия. Киев, 1905.
- Корш Ф. — Опыт ритмического объяснения древнеиндийского эпического размера. «Древности Восточные», т. II, в. I, М., 1896.
- Шенгели Г. — Техника стиха. «Сов. писат.», 1940.
- Штайнберг Л. Я. — Первобытная религия. Л., 1936.
- Штокмар М. П. — Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.
- Щербатской Ф. И. — Теория поэзии в Индии. Журн. Мин. Просв. III, 1902, июль.
- Щербатской Ф. И. — Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Спб, Т. 1930, II, 1909.
- Федоров А. — О художественном переводе. Л., 1941.
- Arbmann — Rudra, Upsala, 1922.
- Avalon A. (J. Woodroffe) — The Serpent Power. Madras — Lond., 1931.
- Avalon A. (J. Woodroffe) — The Great Liberation (Mahānirvāṇatantra). Madras, 1927.
- Belloni-Filippi F. — Über Bhagavadgītā, II, 46. Ztschr. d. Deutsch. morgenl. Gesell., v. 58, 370, 1909.
- Belvalkar G. B. — Lectures on Vedānta Philos. 1929 (ref. in Journ. of the Royal Asiat. Soc. 1931, I).
- Bhandarkar — Vaishnavism, Chaivaism a. minor relig. Syst. (in, Grundriss der Indo-Arisch. Philologie u. Altertumskunde, v. III. H., Strasb. 1913).
- Bopp — Arjuna's Reise in Indra's Himmel, Berl., 1854.
- Böttling — Bemerkungen zur Bhagavadgītā. Bericht. der phil.-hist. Klasse der Königl. Säch. Gesellsch. d. Wissensch. Leipzig, 1897.
- Colinet — La divinité dans la Bhagavadgita. Muséon, v. IV, 1885, 5—21.
- Coomaraswami A. — Rgveda 10—90—1, Journ. Am. Orient Soc. (JAOS), v. 66, 2, 1946, 145—161.
- Dahlemaun — Nirvāṇa. Berl., 1896.
- Dahlemaun — Die Sāṅkhya-Philosophie. Mahābhārata — Studien. B. II, Berl., 1902.
- Dasgupta S. — Yoga as Philosophie a. Religion, Lond., 1924.
- Dasgupta S. — A History of Indian Philosophie, V. I, II, Camb. Univ. Presse, 1932.
- Deussen P. — Siebzig Upanishad's des Veda, Leipz., 1921.
- Deussen P. — Allgemeine Geschichte der Philosophie. B. I, Abt. 1—3, Leipz., 1920.
- Dumézil — Ouranos — Varuna, Paris, 1934.
- Dumont — Recens. on Edgerton's Bhagavadgītā. JAOS. V. 66, I, 1946, 89—90.
- Elmore W. — Dravidian gods in modern hinduism. Univer. Studies printed by Unvers. of Nebraska, v. XV, 1915.

Edgerton F. — Jñāna and vijñāna. Festschrift für M. Winternitz 1863—1933, Leipz., 1933, S. 217.

Hartmann — Die Erkenntnislehre der Bhagavad Gitā. Leipz., 1897.

Heimann B. — Varuna—Rita—Karma. In «Beiträge» der Literaturwissensch. u. Geistgeschichte Indiens, Festchr. H. Jacobi, Bonn, 1926, 201—214.

Holzmann — Über Mahābhārata, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. (ZDMG), B. 32 u. 34 1878 u. 1880.

Humboldt — Über die unter dem Namen Bhagavad Gitā bekannte Episode des Mahābhārata, Berl., 1826.

L'Isvaragitā, Paris, 1933.

Jacobi H. — Weiteres zum Bhagavadgitā Problem. Deutsche Literaturzeitung, 1922, 15, 265—279.

Jacobi H. — The dates of philos. Sūtras of the Brahmins Journ. American Orient. Society. V. 31, I, 1911, 1—29.

Krofton — On the Collation of a Manuscr. Bhagavadgitā. 1862 (no Michalski-Iwiński).

Kauvalyananda — Yoga-Mimāṃsā. V. I—IV, 1924—1930.

Lamotte E. — Notes sur la Bhagavadgitā. Paris, 1929.

Manavadharmasastra (Les Lois de Manu) Annals du Musée Guimet. V. II, 1893.

Oldenburg N. — Die Literatur des alten Indien, Berl., 1903.

Oldenberg — Bemerkungen zur Bhagavadgitā, Nachricht. d. König-Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, 1919, 321—32.

Oltramare P. — L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, Paris, 1906, v. I & 1923, v. 2.

Otto R. — Vishnu-Nārāyaṇa, Jena, 1923.

Patanjali — Yoga-sūtra (The Aphorismus of the Yoga philos. of Patanjali with illustrat. extracts from the comment. by Bheja Raja. Allah., 1852.

Pavolini — Recenti lavoro sulla Bhagavadgitā Firenze 1912.

Subba Row — Lectures on the study of the Bhagavadgītā, Bomb, 1897.

Schrader O. — Über Bhagavadgitā, II, 46, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. B. 64, 1910, 334—40.

Schrader O. — Neues über die Bhagavadgitā. «Aus indian Kultur», Festgabe, für Garbe, Erlang, 1921, 171—183.

Schrader O. — On the form of Bhagavadgita contained in the kashmirien Mahābhārata. Journ. of the Asiat. Soc. 1935. 146—49.

Speer — Die indische Theosophie, Leipz., 1914.

Stcherbatsky Th. — The conception of buddhist nirvāṇa. Leningr., 1927.

Thibaut G. — The Vedānta-sūtras with comment. of Shankārācārya «The Sacr. Books of the East», v. XXXIV, 1890.

Vallée-Poussin — Les Religions de l'Inde. Paris, 1905.

Weber — Indische Studien. B. 2, 1853 u. B. IX, 9,

Winternitz M. — Geschichte d. indischen Literatur. Leipz., 1908.

Woodroffe M. J. (Avalon A) — Shakti and Shakta, Madras, 1929.

СОДЕРЖАНИЕ

П р е д и с л о в и е	3
Введение	5
Литературный перевод	79
Буквальный перевод	159
Примечания	237
Библиографический указатель	355

М А Х А Б Х А Р А Т А

II

Б Х А Г А В А Д Г И Т А

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета
Академии наук Туркменской ССР

Ответ. редактор *Ю. М. Волобуев*

Редакторы Издательства *О. А. Абдулова, Л. Т. Каспарьянц*

Техредактор *Л. Т. Каспарьянц*

Сдано в набор 16/V-56 г. Подписано к печати 10/X-1956 г.
Печ. л. 22,625; Учет. издат. 20,65 л. + 5 вкл. Бум. л. 11,375. Тираж 1000.
Заказ № 1316. Изд № 23. Цена в пер. № 7 17 р. 25 к И—00993

Ашхабад, ул. Энгельса, 90. Типография Академии наук ТССР

МАХАБХАРАТА

БХАГАВАД-
ГИТА



